ثلاث رسائل في الحكمة الإسلامية

وحدة الوجود

شذرات في الجبر والاختيار

إجابة الدعاء في مسألة البداء

الأستاذ السيد محمد كاظم عصار

ثلاث رسائل في الحكمة الإسلامية

وحدة الوجود

شذرات في الجبر والاختيار

إجابة الدعاء في مسألة البداء

للعلامة الأكبر

الأستاذ السيد محمد كاظم عصار

نقلها إلى العربية صلاح الصاوي

مزيد من النور

لاشك في أنهالمسة كريمةموفقة ومادة حقيقة بالتأمل والتقدير ، أن ينزل المؤلف عندرجائنا ، ويكتب نبذة أبيّة حييّة عن شرح حاله شخصياً ، بكلمات تتعاور مضامينها عفّة وتواضعاً ، وتنبض مفعمة أملا في مزيد من الاقبال على منابع العلم والمعرفة ورجاءً في مستقبر أكثر نورا وقربا ؛ فجاءت خطاأساسيا بارزا معبرا ، لم يتخطّ الهدف أو يحفل بظلال جانبية تستغرقه . ولا يسعنا إلا أن نقف حيث وقف وننزل من جانبنا عند مارسم وخط بيده الكريمة ، وإن كان هناك الكثير مماكنا نتمنى أن نقدمه للقارىء العزيز و الدارس المريد عن أستاذنا العلامة الأكبر مدّالله ظله وبارك فيه .

بسم اللّه تعالى

بعد الحمد والتحية .

يقول كاتب هذه السطور ، **محمد كاظم بن محمد بن المحمود الحسينى الطهرانى** إن شرح حال إنسان و الترجمة لأوضاعه التحصيلية ، وإن كان لا يخلو من شائبة الثناء على النفس وإضفاء التمجيد عليها ، مما يجب التنزه عنه والترفع أخلاقيا ، **إلّا** أن عرض أحوال السابقين إبّان فترات التحصيل ، و ذكر ما جرى لهم من حوادث أثناء اشتغالهم بالتكمل ، والتنويه بما واجهوه من مشقات وصعاب ، يعتبر في الواقع من ناحية أخرى، حافزا يستفزهمم اللاحقين ويشوق المثابرة والتحمل إليهم ؛ فلا يكف المتأخرون أو يهنوا فى الاشتغال بالدراسة ، نتيجة لاختلال أمر التحصيل و الحوادث المزعجة التى تنتاب الدورات المدرسية ، وحتى لا يكون اضطراب الاحوال سبباً لتراخيهم و تكاسلهم مادام شعور الاقتداء والقياس قد اختمر في فطرتهم ؛ **فالبلية اذا عمت طابت** . هذا ، ومافعلته عن أمرى ، وماهو **إلّا** استجابة لطلب عزيز ، وتلبية لأمر واقع . وعليه ، لامانع لدى من الإشارة باختصار إلى مسيرتى التحصيلية .

كان ذلك منذ الثالثة من عمرى الطفل ، أن بدأت حفظ القرآن و تعلم الفارسية و تحسين الخط لدى المرحوم آقا شيخ محمد على إصفهانى . فما أن بلغت الخامسة ، حتى التحقت بمدرسة عبدالله خان بالقرب من «تيمچة حاجب الدولة» ، حيث سلمت للمرحوم آقا شيخ موسى ، من فضلاء طلاب تلك المدرسة ، لأدرس العربية وآدابها ؛ فبقيت تحت اشرافه ثلاث سنوات ، تعلمت أثناءها الصرف والنحو والمنطق . ثم بدأت بعد ذلك أحضر الدروس بنفسى في المدارس كمدرسة خان مروى والصدر وغيرهما ؛ فحصلت سطوح الفقه والأصول والكتب الكلامية المتداولة ، لدى المدرسين المعروفين في ذلك الوقت ؛ ولعل هذه الفترة قد استغرقت ست سنوات ، التحقت على إثرها بمدرسة دار الفنون لتحصيل العلوم الحديثة ، وخاصة العلوم الرياضية ؛ وكنت إذاك قد انهيت دراسة الرياضيات القديمة على يد آقا شيخ على أكبر في مدرسة الحاج شيخ عبد الحسين الذى ، شوقنى للالتحاق بتلك الدار . وكنت في نفس الوقت أباشر نشاطاً خارجيا بالتردد على أساتذة الرياضة ، أمثال جناب آقا ميرزا عبد الرزاق خان سرتيب ، حتى حصلت منه ومن سائر الأساتذة على شهادة الدورة الرياضية التى ، تؤيد أنى قد درست دورة الحساب الاستدلالى الكامل ، و جبر المقابلة للدرجات العاليه ، والمثلثات ، ومقالات الهندسة الثمانى ، ودورة كاملة في الفيزياء . أما الهيئة الحديثة ، فقد بدأت دراستها على المرحوم الحاج نجم الدولة ، ولكن الأجل المحتوم لم يمهله ، واختاره الله الى جواره بعد سنة من شروعنا ؛ فوفقت لاتمام دراستها على يد عليم الدولة ، أحد معلمى مدرسة دار الفنون .

أما فيما يختص بشعب الفلسفة و العرفان ، هذا الشيء الذى أذكره تماماً ، فقد استغرق تحصيلها من سنة ١٩ هجرية حتى ٢٧ ، على النحو الآتى :

١ ـ فأما طريقة المشاء وأكثر كتب الشيخ الرئيس ، فقد اكتسبتها من محضر تحقيق المرحوم ساكن الجنان **آقا ميرزا حسن كرمانشاهى** ، ومجالس علم أساطين ذلك الزمان.

٢ ـ وأما الحكمة المتعالية والاسفار الأربعة والى جانبها شواهد الربوبية ، المبدأ

و المعاد ، و تفسير آية النور ، من آثار صدر الدين الشيرازى ، فقد درستها على نزيل الخلد **آقا ميرشهاب الدين نيريزى** ، ببيانه الوافي ؛ و ذلك ، في محفلين علميّين ؛ فقد كان للمرحوم مجلسان للعلم و تكمل المشتاقين والمستعدين ؛ أحدهما ، مجلس علني ، والآخر سري ، كان خاصا بكشف أسرار الآيات الإلهية ، بعنوان « تفسير الإلقاء » .

٣ ـ وأما العرفان ، كالفصوص ، ومفتاح الغيب ، وتمهيد القواعد لصائن الدين محمّد تركه ، فقد حصلتها عن طريق تشرفي بحضرة العارف الكامل العامل ، الأستاذ العلامة المرحوم مقيم الفراديس **آقاميرزاهاشم الجيلانى** ، من أجلة أساطين الفلسة والعرفان.

حتى أواخر سنة ٢٧ هجرية ،كان اختلال الأحوال المعاشية والحوادث السياسية والاجتماعية ، سببا لمغادرة العاصمة الى تبريز ، بسمة أستاذ للرياضة ؛ حيث استغرقت هذه المهمة سنتين بمدارس تلك الجهة .

و أمام الاضطراب والفوضى التي أصابت تلك البلدة كنتيجة للتدّخل الأجنبى ، المشاكل التى ابتلى بها الأحرار هناك ، صممت الحركة عن طريق القفقاز و وينه الى باريس بقصد استكمال دراسة العلوم الحديثة . ولكن اختلال أمر المعاش وانقطاع المعونة المالية ،كان المحائل المباغت الذى حال دون التحصيل في منتصف الطريق ؛ الأمر الذى، اضطرنى للرجوع الى طهران .

و منها سافرت على الفور إلى العتبات العالية لتحصيل الفقه والأصول ؛ وقضيت اثنى عشر عاما ، استفدت فيها من الاعلام والأساطين ، أمثال آيات الله :

ميرزا محمد تقى شيرازى وشريعت اصفهاني و آقا ضياء عراقى وسائر الاكابر ؛ حتى بلغت درجة الاجتهاد المطلق العالية ، و حصلت على التصديق و الإجازة من هؤلاء الحجج جميعاً .

حتى إذا كانت أواخر سنة ٣٩ هجرية عدت إلى طهران . فدعيت مبدئيا من جانب

متولى مدرسة عبدالله خان للتدريس ؛ فأشرفت على إدارة الحوزة العلمية فيها مدة ؛ حتي أصر متولى مدرسة الصدر ، انتقلت إليها.

حتى إذا كانت سنة ١٣٠٨ الشمسية ، استدعتنى وزارة المعارف الموقرة لتعليم الفلسفة بدار المعلمين . فلما أنشأت كلية المعقول و المنقول اشتغلت بتدريس التعليمات العالية للأصول والفلسفة المشائية فيها ، ولازلت قائما بهذه المهمة حتى اليوم .



وحدة الوجود

ليكن معلوما أن أمر الوجود عجيب للغاية ؛ فمع كونه أظهر الأشياء و أبده البديهيات ، فإنه مورد للنظر والخلاف ؛ حتى إن هذا القدر من الآراء والعقائد ، لم يظهر إلا في القليل النادر من المسائل العلمية . ولربما كان النقّاب لم يزل ، مع كل هذه الأفكار والأقوال ، لم يرفع بعد عن وجه هذه الحقيقة ، إن لم تكن الحجب التميكة قد ازادتها غموضا على غموضها و إبهاما على إبهامها ؛ حتى سجد المحققون على صعيد الكشف عن هذا المعمّى .

وعلى كل حال ، فهذه إشارة إلى آراء العلماء فيما يختص بهذا البحث ، نعرضها بصورة مختصرة ، نتناول بعدها تحقيق عقيدة وحدة الوجود ، نقلا عن أكابر الصوفية . فنقول : توجد في باب الوجود العقائد الآتية :

أولا : يعتقد الأشاعرة أن الوجود مشترك لفظي ما بين جميع الموجودات من واجب و ممكن و أنواع الممكنات . و تقول هذه العدة بأن وجود أى شيء ، عين مفهوم ذلك الشيء . وتعتقد جماعة من هذه الفئة أن الوجود يطلق بين الواجب والممكن مع الاشتراك اللفظى ، ولكنه في جميع أنواع الممكنات يستعمل بصورة مشترك معنوى .

ثانياً : واعتقد أرباب التحقيق من الفلاسفة أن الوجود مشترك معنوي ، وأطلقوه

على الواجب والممكن بمعنى واحد . وتنقسم هذه الجماعة بدورها إلى عدة فرق :

١ ـ زعم جماعة بأن الوجود ليس له فرد في الخارج ، وأن الكثرة الوجودية تتحقق فقط عن طريق الحصص وإضافة الوجود إلى الماهيات ، دون أن يوجد مصداق في الخارج ، حتى في مورد الواجب تعالى . و بناءً على هذه الطريقة ، فقد اعتقدوا بأن للواجب ماهية مجهولة الكنه ؛ فمفهوم الوجود ينتزع من مقام العلم بدون حيثية تعليلة. هذا ، على خلاف الممكنات ، فان لها ماهية معلومة ؛ ومفهوم الوجود ينتزع بعد الجعل والصدور عن الواجب . وعلى كل حال ، فإن هذه العقيدة تنسب إلى جماعة من المتكلمين و الاشراقيين .

٢ ـ عدة أخرى ، تعتقد بأن الوجود ، علاوة على الحصص التي لا تعد ، له فرد خارجي ومصداق عيني أيضاً . ويلاحظ بين هذه الفئة من الحكماء اختلاف كثير :

فاعتقدت فرقة بأن الواجب تعالى فقط هو المصداق الحقيقي و الفرد الخارجي للوجود ؛ و أن ليس للممكنات وجود الا الحصيص الوجودية و الانتساب الى الوجود الحقيقي الوجوبي ؛ و أن إطلاق موجود على أيٍّ من الممكنات ، باعتبار أن النسبة جزء من الإضافة إلى الوجود الوجوبي . مثل : مشمس ، تامر ، لابن ، بقال ، عطار و ما إلى ذلك ؛ حيث الصدق مشتق من جهة انتساب الموصوف إلى مبادىء الاشتقاق ، لا من باب قيام مبدأ الاشتقاق . و على كل حال ، فإن هذا القول ينسب إلى ذوق التألّه . ويستفاد من كلام العلامة وقطب الدين الرازي اختيار هذه الطريقة .

وتقول **فرقة أخرى** من أرباب هذه العقيدة ، إن للوجود أفراداً بلا عدٍّ ، ولكن فردها الواحد هو المصداق الخارجي والموجود الحقيقي العيني ، وينحصر في الواجب تعالى؛ وبقية الكثرات تعد أمورا خارجية ؛ فهي لا تقوم بنفسها ،وإنما هي متقومة بالغير .

و الفرقة الثالثة من هذه الجماعة ، تعتقد أن للوجود أفراداً في الخارج لا تحد، وكل واحد منها موجود في الخارج ومصداق حقيقي للوجود . وينقسم أتباع هذه العقيدة إلى طائفتين :

الاولى : الحكماء المشائيون . ويقولون : إن الأفراد الخارجية للوجود ، كلٌّ منها بسيط بتمام الذات ، متغاير ومتباين مع الأفراد الآخرين . واشتراك اولئك الافراد فقط في مفهوم الوجود ، ولا يوجد ما به الشركة بينها إلا في المفهوم الفرضى . وامتياز كلٍّ منها عن الأفراد الاخرين ،كامتياز الفصول الأخيرة عن الاجناس العالية؛ فاشتراكها فقط في المفاهيم الفرضية للماهية و الشيئية و أمثال ذلك ، ولا يوجد أى وجه للشركة العينية الخارجية فيما بينها .

الثانية : الحكماء الفهلويون ، ويعتقدون أن أفراد الوجود مشتركة في سنخ الحقيقة المتأصلة . وأنه يوجد فيما بينها نحوا من المناسبة والمجانسة .

ومن هنا أُطلقَ التعبير عن الاشتراك ، بعنوان طارد العدم . وهذه الحقيقة وذلك السنخ ، مع تفاوت المراتب بالشدة والضعف والتقدم والتأخر وأنواع التشكيك الأخرى، سارٍ في تمام الأشياء رافع للعدم منها . بعبارة أخرى ، إن الوجود لدى هؤلاء الكبار، له حقيقة واحدة وسنخ مخصوص وهوية خاصة ، مقابل العدم والماهية التى ، يعبّر عنها بطارد العدم بالذات ؛ كما يعبر عن العدم بطارد الوجود ، وعن الماهية بعنوان غير طارد الوجود والعدم .

ولما كانت له حقيقة تشكيكية ، لم يمتنع عن كونه صرفاً محضا خالصا . كما أنه لا يمتنع عن الاختلاط بغير جنس نفس العدم والماهية والمحدودية . ولما لم تكن الصرفية أو المحدودية مقوما لتلك الحقيقة ، فهو يخطو في كل مرتبة بتمام الذات والشؤون والكمالات بدون شوب التركيب . ومن هنا اعتقدوا أن الوجود لا بشرط أعم من الوجود الصرف والوجود المحدود . كما أطلقوا على الوجود المقيد بالصرافة والمحضيّة ، واجباً . وسمّوا الوجود المحدود بأحد الحدود و النقائص ، ممكنا . و يقولون : إذا لوحظت حقيقة الوجود بدون اعتبار الأغيار ، لكان صرفاً ومحضا وغير مشوب ؛ ولن تكون لفرد الوجود هذا علة ما وإلّا ، لزم تقدم الشيء على نفسه . وأخيرا ، فالوجود باعتبار هذه الملاحظة وعلى

حسب هذه المرحلة ، يكون واجبا . وبحكم عدم إمكان التكرر ، فإن صرف كلّ حقيقة واجبة الوجود، واحد ، بوحدة حقة حقيقة محضة . وربما أشار أحد معاني وحدة الوجود إلى هذا البيان بالذات . وبالجملة ، فإن النظر إلي الوجود بعنوان المطلق ولابشرط من الحدود و النقائص ، لا يأبى أن تكون له علة ، أو أن يكون له مبدأ الكينونة . و من هنا ،اعتبر التناسب و السنخية بين العلة و المعلول . و عليه ، يكون هناك نسبته بين الواجب و الممكن للمجانسة و المناسبة . ولقد عرّفوا سبب السنخية هذا ، بعنوان مطلق الوجود وبأسماء أخرى . هذا ، وليكن معلوما ضمنا أن للوجود على حسب كلٍّ من الاعتبارات والملاحظات المذكورة أحكاماً وآثاراً وخواصا ، قد تثبت في محلها ولامجال لبسطها هنا .

والفرقة الثالثة من الفرق التي تعتقد بأن للوجود فرداً ومصداقاً ، هي أكابر الصوفية. فهم يعتقدون أن الوجود ، بل الموجود ، فرد واحد وحدة الوجود ، أنه في دار التحقق ونشأة الوجود ، لاشيء غير قابل للتكرر الا سنخ الوجود . فبقية الأشياء والممكنات ، إما غير خالصة وإما لاشيء محض وعدميات وسلب محض . وخلاصة القول ، أن الوجود الصرف مصداق حقيقي مقابل لذاته ، أي العدم . أما الممكنات ففي ذات كلٍّ منها ، مصداق العدم أوجزء من سلب الوجود ومن هذه الوجهة ،كان صرف الوجود لايقبل الصدور أو التكرار أو المعلومية أو المبدئية ، على خلاف الممكنات ؛ فهي تقع في حيز الأعدام ؛ وعليه ، لاتمتنع عن العلة والمبدأ ، وافتقارها وحاجتها على قدرها ؛ ولأنها ذاتي، كانت غير قابلة للانفكاك .

سوادُ الوجه لاممكن في الدارين ما افترقا ، ولن . والله أعلم .

٢ ـ من بعض تحقيقات المحقق السبزواري في حواشي الأسفار يستفاد .

الوجه الثاني وذلك أن المقصود من الوجود الواحد ، فرد واقعي أصيل موجود في الخارج . والمراد بموجود واحد ، هو هذا الفرد . وهذا الإطلاق ، من باب أن كلّ

شيء واجد ذاته ، لامن جهة قيام مبدأ الاشتقاق أو الانتساب إلى المبدأ . وأخيرا ، فالمراد من الوحدة في هذا المورد ، هو الوحدة الشخصية . وبديهي أن الوجود الواحد بهذا المعني، لا يصدق على غير الواجب . وعليه ، فموجودية الممكنات ، إما بمعنى الانتساب إلى الوجود الحقيقي الواجبى ، و إما من باب أن العقل بالنظر الى الاضافة الجعلية و بعد الجعل ، ينتزع مفهوم الوجود . وكما هو مشاهد ، فإن كان المراد بوحدة الوجود هو هذا المعنى المقصود فهو مذهب ذوق التأله ، و ليس عقيدة أخرى . ومصداق نادر . ولما كانت هذه الدعوى على حسب الظاهر ، خلاف الحس والبرهان وتستلزم المحاذير الشرعية والدينية ، كان لابد من حصول التوجيهات على هذا المستوى . ولم تكن هناك مندوحة من أن يكيّف المطلب حسب الوجوه الآتية بعد . أما نحن ، فلنؤنس الأسماع ابتداءً بما قاله الآخرون من وجوه في العقيدة الصوفية ، وإذاك نشرح اعتقادنا شخصياً .

١ ـ ماسبقت الإشارة إليه أعلاه من أن المراد بوحدة الوجود والوجود الواحد هو هذا الصرف ومحض التحقق ، بدون أن يقبل التكرر ؛ وأن الوجودات الأخرى، منذ كانت مشوبة بالماهية وحدود العدمية ليست موجودا حقيقيا ؛ وأن إطلاق لفظ الوجود عليها ، بطريق المجاز اللغوى و نوع من المجاز العرفانى؛ فالإطلاق الأول، باعتبار علاقة الجزء والكل مع اتحاد المتحصل واللامتحصل؛ وسبب الاطلاق الثاني، أنه كلما اعتبرت الحدود والماهيات ، دخلت الممكنات في حيز الأعدام؛ والعدم بالذات لاشيء .وفي حالة ما إذا قطعنا النظر عن الحدود والماهيات ، لم يبق وجود صرف شيء . وهذا الوجود أيضاً ، لا يقبل التكرار حتى يلزم تعدد الوجود. ومن هنا يقولون وجود واحد وبقية الاشياء والممكنات أعدام؛ كما تشير الآية الكريمة : **« يا أيها الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغنى»** إلى هذا . فالفقر سلب وعدم ملكية . و عليه يمكن بحسب الذات أن يكون مصداق السلب هو الوجود اللاشيئية . والغنى محل الوجدان والملكية . إذن فالوجود الصرف أو الواجب تعالى ، مورد الوجدان الحقيقى والشيئية الوجودية .ولما كان صرفا وغير مشوب،

كان واحداً و غير قابل للتكرر . على كل حال ، بناءً على هذاالمعنى كان واحدا يكون المراد من .

٣ ـ **والوجه الثالث :** أن المراد ، وحدة سنخ الوجود . والمقصود من الوجود الواحد ، وجدان الممكنات من ذلك السنخ . وعليه ، فكثرة الاشياء لاتنافي وجدانأي حظٍ من سنخ الوجود . بعبارة أخرى ،إن الوجودسنخ واحد ،والموجودات مشتركة في هذا السنخ . وكلٌّ منها متناسب معالآخر فيكونه واجداً لسنخالوجود . ومن هذاالوجه اعتقد الفلاسفة أن الوجود مشترك معنوى مابينالواجب والممكن ولهذا السببجعلوا التناسب مصححاً للعلية والمعلولية ومبدأية الحق تعالىللأشياء .

فلو أنّ سبب التناسب و السنخيّة هذا ، لم يكن موجوداً ، و كما هو ظاهر من كلمات المشاء ، لكانتالوجودات ذاتاًمتباينة ، وكونُ الواجب ومبدئيته علة للممكنات ارتجالاً . فمن البديهى أن الأمرالمباين لايقوى على التأثير في مباينه ومخالفه . وعلى كل حال ، فمرجع البيان أعلاه ، إلى عقيدة الحكماء الفهلويين والفلاسفة الالهيين . ولاوجود للمذهب الخاصفيمقابلها . وليكن معلوما ضمنا ، أنمراد الطائفة المشائيةمن تباين الوجودات ،ليس التباين الذاتى لأفراد الوجود ؛ وإلّا ، فقد لزمتهمالاعتراضات و الشبهات التى لاتحصى و المحاذيرالتي لاتعد ، مما لايقبل الدفع مطلقا . ولقد وجهنا العقيدة المشائية في تصانيفنا ورسائلنا الفلسفية بنحو ارتفع منه كل نوع من الاعتراض وتلاشي معه كل محذور .

٤ ـ **والوجه الرابع** : أن الوجود مفهوم واحد مشترك اشتراكا معنويا ، كما أشير إلى ذلك سابقاً . و بديهى أن المفهوم الواحد لا ينتزع من الأمور الكثيرة التى لاتعد . فالمصداق الحقيقى لأى مفهوم ، هو ما يمكن انتزاع هذا المفهوم منه ، بدون اى نوعمن الحيثية ، أعم من التقيدية أوالتعليلية . بعبارة أخرى ،إنمنشأ انتزاع أى مفهوم ، هوذلك الشيء الذى يمكن أن ينتزعذلك المفهوم منه ،مع قطع النظر عنأى قيدوحيثية . ومثل هذا المنشأ للانتزاع ، لنيكون بالنسبةلأىمفهوم ، أكثر من فرد و

مصداق واحد . ومن هنا كان حمل أى مفهوم على منشأ انتزاعه ومصداقه الحقيقى ، على وجه الضرورة الذاتية ، ولما لم يكن للوجود و مصداقه علة - وإلّا لزم تقدم الشيء على نفسه - فقد حمل مفهوم الوجود على مصداقه بالذات ، بوجه الضرورة الأزلية . وعليه ، فالموضوع بالذات في قضية **«الوجود موجود بالضرورة الازلية»** ، فرد ومصداق حقيقي خارجى لاأكثر ، وبقية الموجودات وكلية الممكنات مصداق بالعرض هذا ، لأن نفس الموجودات الممكنة بالامكان الفقرى ، مع النظر الى الحيثية التعليلة و الماهيات الممكنة باعتبار الحيثية التقيدية وانضمام الوجود ، هى مصداق مفهوم الوجود . وعليه ، فلن يكون للوجود منشأ انتزاع بالذات . ومن هنا ، اعتقدوا بأن الوجودات الإمكانية ظلّ وفيء وتبعٌ للوجود ، وأن الماهيات محلٌ إشراق شمس الحقيقة . كما أن الكريمتين **« ألم تر الى ربك كيف مد الظل** . . الخ ، و **« أشرقت الارض بنورربها »** تشيران الى ذلك .

ونعلم من الناحية الأخرى ، أن ظل اى شيء مندك في ذى ظل ولأنه ظل ، ليس له استقلال لحاظى ، ولا يترتب عليه حكم أو أثر . وعليه ، فالنظر في الموجودات من حيث الظلّيّة وبماهى أظلال هو بعينه نظر في ذى الظل. وعليه ، لن يكون في هذا النظر غير حضرة الوجود ، المصداق الحقيقى الموجود ، أمراً مشهوداً . على حين أن الوجودات المنظورة بلحاظ استقلالى، الملحوظة بنظر غير تبعى ، لن تكون مصداق الموجود أو منشأ انتزاع ذلك المفهوم .

بعبارة أخرى ، كلما جعلنا العالم وأجزاءه من سماء و أرض وشجر ومدر وحيوان وإنسان وما إلى ذلك ، مرآةً و ما به النظر ، لن يكون هناك مشهود إلّا حضرة الوجود الحق المعبود . ولو أن طرف الملاحظة بعنوان ما فيه النظر ، جعلَ مستقلا ، مورد التوجه و الالتفات النفسانى ، لخرجت من حيز صدق الموجود بل من نطاق الشيئية والوجود وعرصتهما . وعليه ، لن يتحقق في نظر واحد أو يكون مشهودا ، أكثر من فرد

وجود ومصداق موجود . وفي النظر الآخر ، الوجود والشيئية وقد حمل كل رحله من العالم و أجزائه و عاد إلى عدمه الذاتي . وهذا ما أشار إليه بعض الأكابر عندما سمعوا **«كان الله ولم يكن معه شيء»** ؛ وقالوا : « الآن كما كان » .فالعالم وما فيه الآن أيضا ، بالنظر المرآتي والظلى ، ليس غير الواجب تعالى . أمّا بالنظر الاستقلالى ، فإنه و أجزاءه يعتبر مصداقاً لعدم الصرف والسلب المحض والنفى البات . وربما كان القول المعجز البيان ، قول مولى الموحدين عليه السلام :

« مارأيت شيئاالا ورأيت الله قبله وبعده ومعه» اشارةالى هذا المعنى . فالاشياء ، بالنظر الاندكاكى والمرآتي ، علامة وموطىء قدم حضرة الوجود ؛ وبالنظر الاستقلالى، لاشيء محض وعدم مطلق .

نحن جلاس الخرابا ت وفينا اللون عم
باطناً ، عين الوجود ظاهراً نحن العدم

• ـ **الوجه الخامس :** يقولون للتوحيد أربع مراتب :

١ ـ التلفظ بكلمة التوحيد بعلة الخوف ورهبة القتل .

٢ ـ الاعتقاد الظنى الحاصل من حسن الظن بأرباب الأديان والأنبياء والأولياء والكبار والعظماء .

٣ ـ الاعتقاد اليقينى والاستبصار العينى والقطع الوجدانى ؛ وهى مرتبة المقربين والمحققين ، وتختص بالأولياء وأكابر أهل الله وأرباب المعرفة والعرفان .

٤ ـ الاعتقاد المتولد عن الكشف والعيان ، و اليقين الحاصل من المشاهدة و الوجدان ؛ وهذه المرتبة تختص بالأنبياء العظام و الأولياء الفخام والعرفاء الكرام . وقد عبروا عنها بمقام الصديقين وراسخى العلم .

ومرتبة مقام الصديقين هذه ، تعرف في اصطلاح الصوفية « **بالفناء فى التوحيد**» ويعتقدون أن السالك في هذا المقام غافل عن مشاهدة الموجودات ، حتى عن التوجه

إلى نفسه ، مستغرق فانٍ في شهود نور الحقة الحقيقية الواحد لحضرة الذات لاغير . فهو لايرى ولا ينطق و لا يسمع إلّا الواحد الحق . ولهذا ، لايشاهد لنفسه أثرا ، فقد انشغل بالاستغراق في شهود الوجود الواحد الحق الحقيقي عن نفسه وما سوى ؛ انشغل عن الوجود جميعاً ؛ فوصل إلى مقام الرؤية والظهور **«كل شيء هالك الاوجهه »** . وأخيراً ، فالمراد من وحدة الوجود بحسب هذا المعنى ، هو وصول السالك إلى مقام الفناء في التوحيد ، والفناء عن هذا الفناء ، والغفلة عن جميع أجزاء الوجود ، ماعدا شهود الوجود الحق المعبود . ومن جملة من اختاروا هذا المعنى لوحدة الوجود من العلماء ، الغزالى ، في إحياء العلوم ، قال :

« المرتبة الرابعة من التوحيد ، أن لايرى فى الوجود الا واحدا ؛ ويسميه الصوفية الفناء فى التوحيد . . . الخ » .

ولهذا ، فقد كبر جداً على المنكرين ، وأطلقوا لسان اللعن و الطعن والتقبيح و التكفير والتشنيع ؛ مع أنهم لو نظروا بعين الانصاف ، لما وصلوا إلى مقام الانكار والرد بالنسبة لهذا القبيل من الأفكار الحساسة واللطائف العلمية الدقيقة . فالاختلاف بين ضمير المتكلم و الغائب في العبارة المذكورة ، هو بالذات دليل ساطع على تعدد وجود العابد والمعبود والحامد والمحمود . فهذا التعدد ، يعتبر حقيقيا من ناحية الوجود ، أما من وجهة نظر العبادة و الحمد فهو تعدد إعتبارى . وبعبارة أخرى ، إن إضافة العبادة والحمد إلى العبد إضافة قابلية ، أما إلى الحق تعالى ، فهى إضافة فاعلية . و بديهى أن إضافة الشيء إلى الفاعل ، أتم من إضافته إلى القابل . بمعنى أنه بحكم « لامؤثر في الوجود إلّا الله » أن الحق تعالى أوجد العبادة في العباد . فهو في الحقيقة ، يعتبر معبوداً وعابدا وموجدا للعبادة ، وحامدا وخالقا للحمد ومحمودا . وعلاوة على هذا ، أنه من الممكن أن يكون المقصود من « يحمدنى » الشكر والثواب على العبادة ، ومن « يعبدنى » الإطاعة وإجابة الدعاء و أمثال ذلك . ويمكن أيضا أنه أريد العابد والمعبود والحامد

والمحمود على حسب المراتب والدرجات . لأن الحق تعالى ، يتجلي في مراتب الوجود النازلة بصورة العابد ، وفي المراتب الصاعدة والدرجات العليا و المراحل الراقية بصورة المعبودالمحمود .كما يفيد بعض الأخبارأنه قال : «إن لله تجلى لعباده في كلامه » . ومعناه أنالله في التجلى تنزل في التجلي النزولي إلى حد الألفاظ والكلمات والحروف ، وترفع في الجلوات الصعودية إلى مقام الحروف العاليات والكلمات غير المنقولة وغير المصوتة . و بحكم الكريمة « **من الله ذى المعارج**» فقدامتد سير حضرة الوجودو تجليات الشاهد والمشهود إلى حدود ، لااسم ولارسم وغيب الغيوب . وعالم الوجود من أقصاه إلى أقصاه، مدّاً وجزراً .

تحقيق

في اعتقادالمؤلف أن اساس الاختلاف في عقيدة وحدة الوجود واهتمام أكابر العرفاء و الصوفية وتشنيعات المنكرين ، قد نشأت جميعا من عدم التدبر في كلمات القوم ، واشتراك بعض الألفاظ الواردة في عباراتهم ، وعدم المعرفة ببعض اصطلاحات هذه الجماعة . وسنشير فيما يأتى إلى كل من ذلك :

١ - يقول محى الدين ابن عربي : « **لاموجود الاالله** » . ولما كانت الكلمة « **الله** » علماً شخصيا ، فقد ظنوا أن المراد نفى وجود ماسوى الله وإثبات الوحدة الشخصية العددية للذات الإلهية . هذا ، على حين أن المقصود من نفى الوجود عما سوى الله ، هو بالذات بيان العدم الذاتى للمكنات واثبات الوجود الأصيل القائم بالذات للواجب تعالى. وهذا ، ما عناه لبيد ؛

فقد قال النبى الأكرم إن أصدق بيت قالته العرب قول لبيد :

ألا كل شيء ما خلا الله باطل ... و كل نعيم لامحالة زائل.

بمعنى أن الممكنات ليست موجودة بالذات ، وموجدها غيرها (الواجب) ، وانها تعتبر في حد ذاتها معدومة ومصداقا للعدم .

٢ ـ و قال أيضا محي الدين في بعض أشعاره : **«فيحمدني وأحمده و يعبدني وأعبده»** . وظاهر هذا القول ، يشعر بوحدة الخلق والخالق ، العابد والمعبود ، الحامد والمحمود ، الشاهد والمشهود، ونفى ماسوى العالم المشهور . للوجود الانبساطى وانقباضه. و القوس النزولى منطبق تماماً على القوس الصعودى ؛ بنوع أن النسخة الصغيرة ، عين النسخة الكبيرة . و على حدِّ المنطوق **« لافرق بينهم و بين حبيبهم ٭»** فقد ارتفع الامتياز من البين بين العابد والمعبود والحامد والمحمود .

وخلاصة القول ، أن العابد والمعبود والشاهد والمشهود و الحامد والمحمود ،كلٌّ صورة تجلٍّ وظهورٌ آخر في المراتب؛ فالصورة الدنيا لحضرة المعبود والتجلى النزولى لجناب المحمود و المشهود ، و جود العابد والشاهد و الحامد ؛ كما ان الصورة العليا و الترقى الصعودى للعابد والحامد والشاهد ، متحدة مع وجود المعبود . ومن هنا قال العارف الشهيد ميرفندرسكى :

و للفلك بأنجمه جمال هو الأعلى على الأدنى مثال

وأريد بالفلك وكواكبه في هذا المقام ، المراحل الصعودية لحضرة الوجود والمدارج العالية لعوالم الشهود . وربما كانت الكريمة **«ان فى الفلك لعبرة لاولى الابصار»** ـ بناءً على أن العبرة من العبور ـ إشارة إلى هذا القول بالذات .

والمقصود هو العبور من الظاهر والصورة المحسوسة إلى الباطن والصورة اللامرئية للموجودات . بعبارة أخرى ، إن الكريمة المذكورة تنهى الإنسان عن التوقّف عند ظواهر الأشياء ، و تأمره بالعبور من الصور المحسوسة الدنيوية إلى الحقائق والبواطن الاخروية ، والمرور من الدنيا إلى الآخرة ومن الصورة إلى عالم المعنى .كما أن الصور التى تشاهد في حال المنام ليست هى المقصود الأصلى ؛ والمراد هو العبور من هذه الصور إلى حقائقها ، فان البحث عن حال الإنسان في الدنيا ، ليس مطلوبا ذاتيا كذلك ،وإنّما

٭ ـ قال « ان الله شرابا لاوليائه ؛ اذا شربوا سكروا ، واذا سكروا طابوا ، واذا طابوا ذابوا ، واذا ذابوا خلصوا ، واذا خلصوا طلبوا ، واذا طلبوا وجدوا ، واذا وجدوا وصلوا ، و اذا وصلوا اتصلوا ، واذا اتصلوا لافرق بينهم و بين حبيبهم .

الغرض هو العبور منه إلى الصور الأخروية المعنوية والرقائق الباطنية .

٣ ـ كثيراً ما يشاهد في كلمات العرفاء و أكابر الصوفية أن كلمة الحق تطلق على الوجود . و لقد أثار هذا المعنى إنكارجماعة ووحشتهم ، من بينهم قيصرى . ففى مقدمة شرح فصوص محى الدين يقول : « فى الوجود و أنّه الحق : المقصود بالوجود في هذه العبارة كما يعتقد جماعة ، أن من الممكن أن تكون الحقيقة مقابل المفهوم » .

و هذا هو المعنى الّذي جرى بيانه ضمن الاحتمالات ؛ من أنّهم أحياناً يريدون بالوجود حقيقة رافعة للعدم طاردة له سارية في جميع الأشياء . وقد أطلق فحول العرفاء وأهل الله على هذا الوجود ، الحقيقة الحقة . و قالوا : إنّ المراد بالحقة في هذا المقام هو الحقيقة التي يكون تحققها وتحصيلها وثباتها و مقررها و مرادفها ، عين الذات ومقوم حقيقيتها ولا تحتاج في اتصافها بالاوصاف المذكورة (تحصيل وتتقرر وغيرذلك) ، إلى حقيقة تقيدية ، وإن كانت تحتاج في بعض المراتب إلى حقيقة تعليلية . وعلى كلّ حال ، فان إطلاق الحق على الوجود المطلق مشاهد بكثرة في كلمات القوم ؛ كما يصرح مؤيد الدين في الفص الشعيبي من كتاب الفصوص بهذا القول : « الممكن بدون الوجود معدوم ، بل إنّه غير موجود أيضاً في مقام عينه الثابتة ؛ بل إنّه ليعد عدما محضاً . ولما كانت عينه الثابتة عدما ، فهو يتطلب العدم دائما ويطالب بعدمه الأصلي . ولكن العلة الموجدة ترجح دائما جانب الوجود المعطى وتفيض عليه شعاع نور الوجود . وبطريق تتالى الآنات تخلع عليه الوجود . ومن هنا ، ترد الصور والأعراض على حقيقة العالم بطور تعاقب استمرارى ولبس فوق لبس من طرف المرجع الأزلي . وعليه ، فالعالم ذاته وجود حقي دائم التعين من جانب الحق المطلق فى صورة الأعراض والجواهر ، يتشكل في شكل العالم وصورة الكون . وأخيرا ، فالعالم وما فيه نفس الحق الّذي أفيض عن الحقّ ؛ فعن الحقّ لا يصدر إلا الحق و من الحقيقة لا تبرز الا الحقيقة » . وكذلك صابر الدين في شرحه للفصوص ، في فص ذكراويه ، يقول : « الحقّ في لغة الاصطلاح وحضرة العرفاء ، يعد واحداً من الأسماء ، ويشتمل على المراتب الإلهية والكيانيّة » .

ولكن ، ليكن معلوما ، أن العرفاء وأكابر أهل الله والمحققين يعتقدون بأن للوجود مرتبة خاصة غير مخلوطة لا يشوبها أي نوع من التعين . هذه المرتبة ، لا سريان لها في الممكنات .

وقد اطلقوا عليها مرتبة الأحديّة . فيجب ألّا يتوهّم أنّ العرفاء يقولون بأنّ الحقّ عين العالم ، أوأنّ العالم عين الحقّ . أو أنّهم لايقولون للحقّ بمرتبة خاصة غير سارية في الممكنات . وبالأخرى ، إنّهم يقولون بأنّ الحقّ المخلوق به عين العالم. كما قال مؤيّد الدّين في الفص الآدمي : « مرتبة منحصرة ما بين الحق الواجب والحق الممكن. فالحق حقّ أبداً ، والخلق خلق دائما . والوجود في رتبة حقيقة الحق ، وفي مرتبة خلقية الخلق . » .

و عليه ، فالتوهّم المنوه عنه أعلاه ، ولو أن لبعض من العبارات دلالة عليه ، لا يطابق عقيدة كبار عرفاء القوم ومحققيهم . هذا ، وصدر المتألّهين ، في مبحث العلة والمعلول من الأسفار ، يقول : « فرق بين الوجود (لا بشرط) وطبيعة الوجود العام بالعموم الوسيع الانبساطي والسعة الخارجية ، لا العموم الكلي الذهني ، وبين الوجود بشرط الذي يطلق عليه العرفاء مرتبة الأحدية ، العارى عن أي شكل من التعين ، المبرأ من أي نوع من الماهية . » .

و على أية حال ، فما دام العرفاء يعتقدون بمرتبة غير المخلوط وغير المشوب، فلن يكونوا مورداً للانكار . فإذا اعتقدوا بأن ليس للواجب تعالى تحقق بدون مظاهر، خارج عن التعينات و الماهيات الممكنة ، اللّهمّ إلّا باعتبار التجريد العقلي ، فمن المسلّم أن مثل هذه العقيدة مورد للكفر والشناعة بله الانكار . ولقد صرح صدر المتألهين بنفس هذا القول في المبحث المشار إليه من الأسفار . قال : « إن بعضا من جهال المتصوّفة وأصحاب التقليد ، ممّن لم يعرفوا طريقة العرفاء الشامخين المحققين الكاملين أو يصلوا إلى مقامهم، زعموا من باب قصور المرتبة بالعقل و ضعف العقيدة و غلبة قوتهم الوهميّة على القوى

العقليّة ، أن ذات الواجب الأحد ، الّتي يعبر عنها في لغة كبار هذه الطائفة بمقام الاحدية ، وغيب الغيوب ، وغيب الهوية ، ليست تحققا بالفعل ، ولا تتقرّر مجرّدة من المظاهر و المجالي ؛ وإنّما المتحقّق والمتقرر هو عالم صورتها وقواها الروحانيّة والمادّية فقط . والحق تعالى هو هذا المجموع الظاهر ، و ظاهر مجموع العوالم الحسية و المعنويّة . ومالم تكن هذه الصورة ، أوكان مجردا من ظاهر هذا العالم ، فلا تحقق له ولا تقرّر !! » و أخيرا ، فالحق الواجب ، لن يكون إلّا العالم الذي سموه بالانسان الكبير ، واعتبروا الانسان الصغير نسخته المختصرة . و بديهي أن هذه العقيدة كفر محض و زندقة و قول لا يتفوّه به صاحب شعور ما مهما انحط مقامه الثقافي أو العلمي . وإن مثل هذا القبيل من الأقوال السخيفة الشنيعة الفاضحة ليستوجب التبرأ منه . وأخيرا ثانياً ، فان نسبة هذه العقيدة إلى أكابر العرفاء و الصوفية و رؤساء هؤلاء القوم ومحققيهم ، لتعتبرنّ افتراءً محضاً و بهتاناً عظيماً ، وإن أرواحهم وضمائرهم لتتماشين هذا البهتان و لترسلن دعاءها ولعنتها على من ينسبها إليهم . وعلى كلّ حال ، لا يستبعد أن يكون الباعث على زعم هؤلاء الجهال من الصوفية ، وتوهّمهم نسبة العقيدة المذكورة إلى أكابر القوم ورؤسائهم ، هو ما أشرنا إليه قبلا من أن هذه الجماعة ، تطلق الوجود حينا على ذات الحق ، وحينا على مطلق الوجود الشامل والوجود الوسيع طارد العدم ، وحيناً ثالثاً على وجود فهمانيّ ومعنى عام عقلاني .

وليكن معلوماً ضمنا ، أن بيان صدر المتألهين المذكور آنفا ، مطابق لما جاء في الفتوحات : « هو عين كلّ شيء في الظهور ، ما هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه وتعالى ، بل ، هو هو ، والأشياء أشياء » . بمعنى أن الحق تعالى ، عين كلّ شيء في مقام الظهور و التجلي ، و ليس عين ذات شيء مطلقاً ؛ فهو منزه عن أن يكون عين ذوات الأشياء ؛ بل ، إن الواجب هو نفس الحقّ ، والأشياء هي نفس الذوات و الماهيّات . ولقد أشار صدر الدين القونوى في مفتاح الغيب الى هذا القول بالذات ، قال : « و الوجود تجلٍّ من تجلّيات غيب الهوية » .

وبالجملة ، فكما صرح صدر المتألهين في مبحث العلّة والمعلول ، حيث قال:«إن الوجود (بشرط لا) هو الحق تعالى ، والوجود (لا بشرط)هو فعل الحق » وبناءعليه، كلّما أطلق الصوفية والعرفاء ، الوجود ، على الحق تعالى ، فالمراد في عرفهم هوالوجود (بشرط لا) ، لا الوجود (لابشرط) ، الذي يعبرعنه بنَفس الرحمن . ماذا وإلّا ، فتترتب على هذا مفاسد جمّة من قبيل الالحاد و الاباحة و الحلول و اتصاف الحق تعالى بما تتصف به الممكنات من ذميم الصفات ، ونظائر ذلك مما يتماشاه أكابر العرفاء . وكلما نسب إلى هذه الطائفة ممّا لايليق ، قد جاء نتيجة لوقوع الشركة في لفظ الوجود . و لربما كان رفع علاء الدولة السمنانى لهذا الاشتباه في حواشي الفتوحات ، قد طرق الآذان بالفرق فيما بين مراتب الوجود و امتيازات إطلاقه : « إنّ الوجود الحقّ هو الله ، و الوجود المطلق فعله ، والوجودالمطلق أثره ، وليس المراد من الوجود المطلق هوالمفهوم العام الانتزاعي ، بل الانبساطي ..»

يُعلم من مجموع البيانات أعلاه ، أنّ المراد بالوجود في عبارات قيصرى ، هو المصداق والمعنون المفهوم الوجود . وبديهيٌ أنّه ، كما أنّ المفهوم ليس مشتركاً لفظيّاً، وليست له معانٍ متعددة ، فلن يكون له إلّا معنون واحد وفرد بالذات واحد و حقيقي واحد لا أكثر . فقد ثبت في محلّه ، أنّ المفهوم الواحد ، لاينتزع من أفراد متعدّدة أو مصاديق مختلفة ، ولايحكى عن أكثر من معنون واحد . ولقد ذكّر حاجي سبزوارى بهذا الموضوع في عدّة مواضع من منظومته . قال :

لأن معنى واحد ، لاينتزع ممّا له توحدٌ ، ما لم يقع

كما قال في موضع آخر :

بل إن سألت ، الحق غير واحد ليس معنونا لمعنى فارد

و على أية حال ، فهناك احتمال آخر ؛ وذلك أن يكون المراد من عبارة قيصرى، هوالوجود الصرف ومرتبة الأحديّة . وبعبارة أخرى ، الحق الصرف غير المشوب للوجود

والموجود . أما الوجود المشوب المخلوط بالماهية المحدود بحدود ظهور الوجود ، فلاهو نفس الوجود ولا هو الموجود . وقد صرح صدر المتألهين أيضاً بهذا المطلب ، قال «هداني ربّي و أعطاني برهاناً واضحاً على أنّ الوجود منحصر في حقيقة شخصيّة واحدة بدون شريك في الموجودية الحقيقة ، على وجه أنّه لا موجود في دار الوجود إلّا هو و هويته الشخصية ، ولا ثان ؛ ولا يوجد لهذه الحقيقة ثان في الخارج أي في عرصة الحياة » . أما مايبدو في هذا العالم على أنّه غير حضرة الوجود المعبود ، فهو سراب وجودات ؛ و يعتبر ظهوراً لتجلى صفات الجناب الإلهي وفيضا من الإفاضات اللامتناهية .

ختام تحقيقى و نتائج عينية

ليكن معلوما ، أن الكثرة على صنفين و التعدد على نوعين :

الف) تكثر و تعدد بواسطة الموضوعات واللوازم المادية و العوارض الجسمانية. وهذا الصنف من التكثر و التعدد ، لاتمكن نسبتة إلى حقيقة الوجود . هذا ، لان جهة التعدد ومناط الكثرة ، مستندان بالماهيّة و العوارض الماديّة . وبديهى أنّ الماهيّة ، سنخ غير سنخ الوجود ؛ فالوجود ، عين التحقق والموجوديّة ، والماهية خالية من الوجود والعدم . وبناء عليه ،فالتعدد و التكثر في هذا النوع ، ولو أنّه متكثر الوجود متعدده ، إلا أنّهم اعتبروا أن ماهو سبب الكثرة (ما به التكثر) ، هو تلك الماهيات . ومن تعدد الماهيات .

ب) التكثر بواسطة الكمال و النقص والشدة و الضعف و التقدم و التأخر والغنى والفقر والوجوب والإمكان ، و مثل هذا التعدد و التكثر في الذات ، هو حقيقة الوجود ، بحسب الشؤون الذاتية و توابع لوازم كمالات الوجود ، التى لاتنفصل عن الذات أو تنفك عنها . فحقيقة الوجود و صرف الحقيقة ، من حيث إطلاق الكمالي و الكمال الإرسالى،

سريان واحد لكمالات ، سواء بحسب ذات الوجود أو بسبب نوع من إلاعتبار العقلى ، لاتنفك عن تلك الكمالات . و أخيراً ، فقد نوهوا عن هذا النوع من التكثر باسم تشكيك خاص . و قالوا ، إن سبب امتياز المراتب المتكثرة في هذا النوع من التكثر و التشكيك ، هو عين سبب إلاشتراك فيما بينها . فلقد ثبت في محله ، أن الوجود بسيط ، ولايدخل تحت جنس و فصل و نوع ، و حتى إنّه ليمتنع عن أن تكون له خاصة أو عرض عام أيضا . و عليه ، فما به إلاشتراك بين وجود الذات الكاملة و الناقصة والمتوسطة ، يكون بعين ما به الامتياز . بناءً على هذا ، فهذا الوجود بالكلى و بالجزئى و بالعام ، لا الخاص لاالمطلق و لاالمقيد ولا الواحد ، منصف بوحدة زائدة على الذات؛ و ليس التكثرالمتعدد ، بل ، الواحد فيذاته المتشخص فيمقام حاق الذات و متنالواقع؛ ماذا و إلا ، لكان ماهية . و هذا خلاف الفرض ؛ لأن حقيقة الوجود ، منفصلة عن سنخ الماهيات ؛ فالماهية تقبل الوجود و العدم ، و الوجود يمتنع عن قبول العدم .

على كل حال ، لما كانالوجود بالذات متشخصاً ، فقد تعين ذاتاً . فكلمتشخص متعين ، و لايصدق العكس . و المراد من هذا التعين ، هو تعين الفعليّة الكمالية في حاق الذات ، و شمول ذات صرفالوجود لعامة الكمالات غير المتناهية بنحو إلاطلاق و إلارسال السريانى بشرط لا ، من كلية التعينات ، أعم من أن يكون إحاطيّاً أو غير إحاطى . ففي هذه الحالة ، يكون صرف الوجود بشرط لا ، و اجدا جميع الكمالات في حاق الذات ، لا في مقام النظر إلى شرطيّة لا . و أخيرا ، و بالنظر إلى هذا الاعتبار ، فحقيقة الوجود بالنصفة الكمالية وجود ذاتى و غناء عن العالمين . و قد أشير إلى هذا المقام : «كانالله و لم يكن معهشيء» . و هذه المرتبة مقدمة و سابقة على كافةالهويات الوجودية ، و توصف بالقدم الازلى و الوجود السرمدى .

و أما ، فليكن معلوماً ، أن هذا التعين الكمالى ، غير الذات القدسية المطلقة، نسبة و مفهوماً ؛ فهو يعتبر عين الحقيقة علي حسب التحقق و إلاّنية . و بعد هذا ،

فالتعين متصف بعنوان جامعية الكمالات اللانهائية ، بنحو الوحدة و استجماع قاطبة الحيثيّات بطريق البساطة و إلاحاطة على الكمالات الأسمائيّة و الأعيانيّة . و هذا التعين ، ولو أنه بالنسبة إلى مقام عينية الذات و غيب الغيوب و غيب الهوية و الغيب المطلق ، يعتبر تعيناً ، إلا أنه بالقياس إلى التعين بالعقل ، هو عقلاً و مقايسة مع جميع التعينات المطلقة . و امتيازه عن الذات إلاطلاقية آنفة الذكر ، امتياز نسبى ، لامتياز حقيقى .

وليكن معلوما ضمنا ، أن فصل مقام تعين الكمال إلاحاطى أو مقام تجلى الذات؛ وهو عبارة عن ظهور الذات على الذات بنفس الذات ، الذى يشار إليه بعنوان الأحدية ، و أحيانا يعبر عن هذا المقام بحقيقة شرط لاشيء : و إمتياز لا ، إمتياز بسلب جميع إلاعتبارات والجمع بين السلب و إلايجاب ، كمايعتقدون . و يقولون إن للتعين الجامع طرفين : الأول طرف باطن ، و الثانى طرف ظاهر . و أطلقوا على الجانب الباطنى مقام الأحدية ، و على الظاهر مقام الواحدية ؛ و أطلقوا على نفس التعين أحدية الجمع ، البرزخية الكبرى ، و برزخ البرازخ .

بناءً على هذا ، فإن نفس الذات في مقام إلاطلاق ، معرّاة مبرّاة من أى نوع من التعين ، على خلاف التعينات المذكورة . و بعبارة أخرى ، ليس لنفس الذات تعين إلّا التعين الاطلاقى الكمالى المحض والحقيقة إلارسالية بخلاف التعينات المذكورة . أو بعبارة أوضح، إن نفس الذات الاطلاقية الكمالية ، لاتمتاز من حيث الارسالية والاطلاق، عن أي شيء ؛ وهي هى عين تمام الأشياء ؛ على خلاف الاشياء ؛ فانها ليست عين مقام الذات ، كما تمتاز بالحدود والقيود العدميّة والضيق الذاتى عن الاطلاقيّة الكمالية ، وتنفصل عن سائر التعينات بطريق نسبى لاحقيقى .

ومهمايكن ، فالذات الاطلاقية الكمالية ، تتجليّ بعد تلك التعينات المذكورة. بتجليات علمية و تظهر بظهورات عينية في مراتب الفيض الأقدس . وقد أطلقوا على نفس

الظهورات والتجليات في هذه المرتبة اسم الصّفات ؛ وسموا جمع الصفات مع الذات أسماءً ، بما في ذلك الأسماء الكلية والجزئية ؛ وأطلقوا على صورة علم الحق بهذا التجلي العين الثابتة ، اصطلاح أهل الله ، والماهية بلغة الحكماء . وهناك ، بعد تجلى الفيض الأقدس، تجلٍّ آخر يعرف بالفيض المقدس . هذا التجلى ، الفيض المقدس ، يتعين ابتداءً بصورة عقل نزولى ، ثم بصورة عقول عرضية أو المثل الأفلاطونيّة ، و إذاك يتعين بصورة نفس كلية ، وبعد ذلك بصورة أشباحٍ مجردة ، ثم يتعين بصورة نوعيّة ، ثم بصورة جسمية مطلقة ، وفي النهاية يتجلى في صورة الهيولى؛ حيث تنتهى المراتب النزولية . وإذاك يتعين بصورة جسم مطلق صعودى ، فبصورة جسم نوعى عنصرى ، ثم ينقلب إلى الجماد والمعدن والنبات والحيوان والانسان الحيوانى أو الحيوان الإنسانى أو العقل الهيولانى . وبعد ذلك العقل بالملكة ، فالعقل بالفعل ، حتى مرتبة العقل المستفاد . وينتهى كما هو معلوم، بالعقل كما نزل في البداية من المرتبة العقلية . وبمضمون الكريمة «كما بدأناكم تعودون»، فانه يعود .

فإذا تأملنا ما أشير إليه ، يصير معلوما أن جميع التعينات والاعتبارات ، ملحقة بظهورات حضرة الوجود الكمالى الإرسالى وتطوراتها . وتمام هذه التطورات، تعتبر من سنخ الوجود ؛ لأن ظهور الوجود ، إمّا من جنس الوجود وإما من مقولة ماهيات وإما العدم، والقسمان الأخيران ممتنعان. وعليه ، فظهور الوجود ، من جنس حقيقة الوجود ولا جنس له . ولما كان لا جنس له ، كان لا فصل له . وعليه ، فليس للوجود ماهية (جنس وفصل) . هذا ، ومن ناحية أخرى ، أننا نعلم أن ظهور أي شيء لا يكون في مرتبة الحقيقة الظاهرة . وعليه ، يجب أن تكون ظهورات صرف الوجود الكمالى الإرسالى، ادنى من مرتبة الذات الظاهرة واحط منها و تالية لها . أضف إلى ذلك ، وقد ثبت تماماً في محله ، أن ما به الاشتراك في المراتب الوجودية عين ما به الإمتياز ، وما به الإختلاف نفس ما به الاتفاق ، بحسب ذات الحقيقة المطلقة ؛ ولو أن ما به الاشتراك ، علي حسب النقص والكمال والشدة والضعف وغيرها ، غير ما به الامتياز .

و برهان هذه الدعوى ، يتلخص في أن المعلول الأول لصرف الوجود الكمالى وحضرة الحق ، أعم من الفيض المنبسط أو نفَس الرحمن أو العقل الكلى ، لاماهية له ؛ وإلالكان مركباً من جنس وفصل ؛ والمركب ليس له مع البسيط المطلق سنخية . وعليه ، لن يكون معلولاللواجب . وهذا خلاف الفرض . ولما لم تكن له ماهية ، فان انحطاطه عن مرتبة العلة ، يكون بنفس ذاته . بناء على هذا ، يكون ما به الاشتراك ، وجوداً ؛ وما به الامتياز أيضاً ، وجودا .

وهنا نختتم كلامنا . على أنّه كلما حالف التوفيق وتوائم الوقت الوسيع وعناية حضرة الحق وعونه ، سنشنف الآذان ببقية أحكام صرف الوجود و صرف الوجود الارسالى ، وخواصها و أحكامها وآثارها و نتائجها في العقليات والحلقيات وسائر العلوم النفسانية ، بعون الله تعالى .


شذرات في الجبر والاختيار

في بيان معانى أمر بين الأمرين ، و
الحديث الشريف « لاجبر ولا تفويض
. . . » وماقيل وما يمكن أن يقال
في هذا الموضوع ، مما سيلى شرحه .

مقدمة

أفعال العباد ، إذا نسبت إلى الحق تعالي ، لاجبر فيها ؛ فان أضيفت إلى حضرة الخليقة ونسبت إليها ، لاتستلزم التفويض؛ وفي نفس الوقت لاتستلزم إقحام تعدد النسبة أوالاشتراك في التأثير .

هذا ، لأن انتهاء وجود الممكنات ، اعم من الذوات والأفعال والأعراض ، بحضرة الحق بترتيب سلسلة العلل والمعلول غنى عن البيان ؛ فالممكن عبارة عن حقيقة الوجود المشوب ، وهو مركب من نوع من الحدود ، ممزوج مع الوجود ، ونحو من أنحاء التعينات، ومقيد بمرتبة من المراتب و الدرجات . و بديهى أن العدمية ليست منشأ الآثار ؛ وهى دائما خارجة عن المقيد . وعليه ، فالافعال والآثار التى تصل من الممكنات إلي عرصة

الوجودوالظهور ، تنسب دائما إلىأصلحقيقة الوجود ، التىتعتبر منشأ الآثار ومبدأها الأصلى ؛ ولاينسب أىمنهاإلىالحدود والقيود ، ولاتصافالىالمراتب والدرجات : لأن الأعدام لاتكون منشأً للآثار ، ولاتكونحدوداً لمبدأالأفعال ؛ وإلالزم أن يكون أحد النقيضين علة وجود النقيض الآخر . وهذا ، ببديهة العقل غير صواب وباطل .

وبناءً على هذا ، فالأفعال أولا ، وبالذات ، تنسب إلى أصل الوجود ، أي عين الحقيقة الواجبة؛ وبالعرض ، تستند إلىالحدود والمراتب . ويظهرجلياً من هذاالقول، أنالجبر والتفويض فيالأفعالكلاهما باطل وغيرصحيح ، بلغير قابل للتصور . هذالأن المقيد لااستقلال له في مقابل المطلق ، حتّى تمكن نسبة الفعل إليه ؛ وكذلك لامغايرة للمطلق معالمقيد ، حتّى يتقحم تصور المجبور و الجابرية ؛ فمراتب الوجود ، تعتبر من سنخ هذه الحقيقة نفسها ، لامباينة أو مغايرة لها . وقد ثبت في محله ، أن تباين الجابر و المجبور ، معتبر في الفاعل بالجبر . كما أن استقلال الفاعل و قدرته التامة ، شرط في الفاعل بالقصد والاختيار . وهذان الأمران والشرطان ، كلاهما مفقود من باب الوجود ومراتبه . وعليه ، فالجبروالتفويضكلاهما احتمال مردود وغيرصحيح ولايقبله التصور. ولربما أشار القول المعجزالصادر عن الإمام عليه السلام إلى هذه النكتة بالذات : «لاجبرولا تفويض بل أمربين الأمرين » .

هذا ، لأن الاستقلال معتبر في التفويض والاختيار ، مع أن المقيّد لايستطيع الاستقلال فيالوجودبالنسبة للمطلق. وكذلك ، يلحظ ويشترط التباينالوجودىوالتغاير الذاتى في الجبر و الجابر والمجبور ، على حينليس للمطلق تغاير مع المقيد !!

كان هذا خلاصة عقيدة الكاتب في باب صدور الأفعال من البشر . نعرض مقدماتهاومبادئهاعلىالآذان ،فيرسالة مبسوطة بصورة مفصلة .

☆ ☆ ☆

الفرق بين المختار والمجبور و التمتع بحرية الاختيار وعدم أحقية الاختيار ، هو، أن صدور الفعل من الشخص المختار يتوقف على مقدمات من قبيل العلم بالصلاح والنفع، ولوكان النفع ماديا وموهوما .وإذاك يتوفر الشوق والعزم على هذا ألايجاد للفعل ومن ثم الجزم وتأكيد العزم ألذي يحرك العضلات . ويطلق على مجموع هذه الأمور إرادة أو مشيئة . وأخيراً ، مع وجود الإرادة وعدم المانع من الايجاد ، يتحتم وجود الفعل .فإن لم تتوفر المقدّمات المذكورة ، أمتنع صدور الفعل الاختيارى ؛ اللّهم إلاّ على سبيل الاضطرار ،كحركة يد المرتعش . ونتيجة هذا ،كلماكان الشخص في مقام إيجاد العمل، وقدجمع هذه المقدمات ،وكانت له القدرة على صدور الفعل وتركه ، بمعنى أن هذا الترك يعنى عدم توفر علة وجود الفعل ، سمي الفعل في هذا الفرض ، إختيارياً والفاعل مختاراً؛ على خلاف العمل الإجبارى والفاعل المجبور ، مثل حركة يد المرتعش ؛ اذليس للشخص قدرة ترك ذلك . بناءً على هذا ، في صدور الفعل مع المقدمات المذكورة ، لماكان وجود الاختيار العينى و التكوينى ، هو هذا بالذات ، كان صدق المجبوريّة لامحل له . و لم يصفوا مثل هذا الفعل بعنوان الجبر . واخيراً لم يعتقدوا بأن الفاعل مجبور . وعليه ، بقطع النظر عن مفاسد قول الجبرية ، فإن إطلاق كلمة الجبر بالنسبة للفعل المسبوق بمقدمات الاختيار ، ليس صواباً وغير صحيح ، سيان في الخارج أو في التصور الذهنى . ومن هنا يمكننا أن نستفيد أن عقيدة الأشاعرة وقولهم إن أفعال العباد مستندة إلى الحق ، وليس للعباد أيُّ دخل فيها . و ليس إلا أن عادة الله جارية على أنه إذا أراد أمرا أوجد الله ما أراد ولاتأثير هناك إلامن طرف الله : عقيدة فاسدة باطلة .

فأولا: إن صدور أفعال هذا العالم ، عالم الكون والفساد ، أحط العوالم ، عن الحق البسيط من جميع الجهات ، يستلزم رفع تناسب العلة والمعلول ؛ وهذا يتضمن كثيراً من تعالي اللوازم الفاسدة .

ثانياً : إن لازمة هذه العقيدة ، هي ، أن النسبة الأولية البديهية العرفية : التى ينسبهاكل عاقل إلى فاعل ذلك الفعل ، ويعلم أنها منسوبة إليه ؛ ولهذا يتصوره لامستحقا للعتاب والعقاب ، ولايقبل الاعتذار بأنه كان تقديراً إلهيا ؛ بل ، يقول إن العقاب يتوجه للفاعل عقلا ؛ فهو الذي أوجد الفعل بسوء الاختيار ، ولم يجبره الله : هذه اللازمة ،قدسلبت عن الفاعل بدون مصحح للسلب .

ويجب بمقتضى البيان أعلاه ألا يتوهم ، أنه لما كانت مقدمات الاختيار موجودة في العبد ، كان الفعل منسوبا إليه ، ولادخل للحق تعالى في ذلك ، عقيدة القدرية والمفوضة؛ ومن ثم نرجح التفويض والاعتقاد بصحة ماقاله أصحابه ، مع أن الإشارة قد سبقت بأن المفوضة أفسد من الجبرية عقيدة ! ! فعقيدة الفرقة الثانية ، تشتمل على تعطيل النبوات والشرائع وقبح العقاب والثواب وما إلى ذلك ، لا تتعداه إلى ماتضمنه القول بالتفويض من الشرك الجلى . وعلى كل حال ، فالتوهم المذكور أعلاه ، يبطل كنتيجة لا ستلزام قول المفوضة الشرك ، عند مايقولون للعبد بوجود استقلالى ، حتى يكون صدور الفعل الاختيارى من العباد مستقل الوجود كذلك . وبعبارة أخرى ، أنه إذا اعتقد المفوضون بأن العبد مستقل الوجود ، فقدقالوا بتعدد الواجب في صدور الفعل ؛ وهذا يستلزم الشرك . أما إذا اعتقدوا بأن وجود العبد من الحق، ولم يقولوا بالاستقلال له ، فكيف إذن يمكن للفاعل غير المستقل ، أن يكون علة أمر مستقل أو يكون علة استقلالية في حد ذاته ؟! مع أن مجرد انتساب الأفعال إلى العباد ، لايستلزم الاستقلال أو عدم تدخل الحق تعالي. فالمسأله تدور بين صحة الانتساب الى العباد ، والتدخل والتأثير من جانب الحق . ولهذا قال : « **لاجبر و لا تفويض بل أمر بين الامرين** » . وليس معنى هذا الحديث الشريف أن علتين مستقلتين ، الحق والعبد ، هما اللتان توجدان الفعل ؛ حتى يلزم توارد العلتين المستقلتين في معلول واحد . ثم لانعتبرها مجموعين علة ؛ حتى يستلزم التشريك والفقر . واحدهما مفهوم ، لايتصور أن يكون علة . والواحد مصداق ؛ فإما

الحق ، فيكون جبرا؛ وإما العبد ، فيكون تفويضاً .

وإنما المراد بالأمر بين الأمرين ، هو أن صدور الأفعال من العباد ، يكون بالنسبة الأولية والدقة العرفية والعقلية ؛ ومن الحق بالنسبة القيومية والإضافة الإشراقية وتأثير حقة الحق تعالى في كلية الموجودات .

وكما هو ثابت في محله ، أن هذه النسبة القيومية والإضافة الإشراقية ، لاتجبر الفاعل على عمل ولاتسلب الاختيار منه . بعبارة أوضح ، إن النسبة القيوميّة لاتخرج الفاعل من الاختيار بطور أن يكون ذاتيا مجرداً من قدرة على الترك ؛ ولو أن القدرة على الترك مسلوبة منه بسوء الاختيار ؛ فالامتناع الاختيارى لا ينافي الاختيار . و ذلك، كمن يلقى بنفسه من شاهق : فسقوطه يقينى ، وعدم سقوطه ممتنع . ولكن هذا الامتناع، لاينافي اختياره ؛ فقد كان يستطيع في البداية ألاّ يلقى نفسه ، و أن ينزل من الطريق الاعتيادية .

فإذا عاقبه المولى على السقوط ، لا يستطيع الاعتذار بأن عدم السقوط كان محالا ؛ والعقاب على الأمر الواجب الوقوع ، كالثواب على العمل الممتنع الحصول قبيح .

و أخيراً ، فأمر بين الأمرين ، و وقوع شيء واحد بين شيئين اثنين ، على هذا المعنى : أن الانتساب يعطى للشيء إبتداءً و ذاتا ، والقيومية شيء آخر واقع في الخارج بشكل واضح محسوس . مثلا : ظل الشاخص ، ينسب في الحقيقة إلى الشاخص ؛ وإنما عند ظهور الشمس ووجود النور . بمعنى ، أنهم يعتقدون صراحة بأن هذا الظل الموجود، ظل الشاخص ، وينسبونه إليه والشمس طالعة . فلو لم تكن الشمس ، لم يكن للشاخص ظل . ولو كانت الشمس ولم يكن الشاخص موجوداً ، لن يوجد الظل كذلك . فوجود الظل متوقف على أمرين ، الأوّل وجود الشاخص ، الّذى ينسب الظل إليه في مقام الانتساب . والثانى مقام التأثير والقيومية ، الّذي يتوقف على وجود الشمس . وهذا المقدار من التوقف على الشمس ، لا يجعل الشاخص أجنبيا عن وجود الظل منعزلا عنه ، ولا يحوج

الشمس إلي شاخص . فالقيومية ، بل طبيعة الظل وطريقة وجوده ، تقتضى الوجود في الخارج بعد الأمرين المذكورين .كما أن وجودالعرض متوقف على المحل والموضوع؛ فعلاوة على الموجد ، يجب حتما أن يستقر بعدوجودالجوهر ، ويقبل الوجود بتوسط المحل. فعدم قبول العرض الاعند وجودالجوهر ، لايقيد احتياجه للعرض ، بل إن الاقتفاء الذاتى للأعراض ، هكذا كما قلنا . وهكذا حال الممكنات في مقام الوجود ؛ فهى ذاتامحتاجة للإفاضة من طرف حضرة الحق تعالى . أماصدور الأفعال من العباد ، فبالقيومية الأزلية، والانتساب إلى نفس العباد بالاختيار ؛ على وجه أنه لايمكن أن يسلب الاختيار من العبد، أوأن يكون الحق تعالى محتاجا إلى العباد في الصدور . هذا ، على حين لاتنتفى القدرة عن الله تعالى ، كأن يكون غير قادر على الحيلولة دون العبادوصدور الأفعال. وعلى وجه العموم، فإن حقيقة الأمربين الامرين ، تتضح في صورة الظل والشاخص ، على هذا النحو : أنه لولم يكن الشاخص موجوداً ، لماكان للشمس ظل ؛ ولولم تكن الشمس ، لما كان للشاخص؛ وإنما يظهر الظل بطلوع الشمس على الشاخص . و أن هذا النقص ، لاينال من تمامية تأثير الشمس في حصول الظل من الشاخص .

على أن هذا الموضوع ، قديتوهم جبراً في صورة اختيار ؛كما ذهب بعض المتكلمين إلى ذلك . ولكن قليلا من التأمل يكفى لبيان خطأ هذا الوهم وفساده . فمع أن الفعل القبيح مثلا يصدر من الفاعل ، إلاأنه بظاهر الحال يبدوا أنّ تركهُ كان ممكنا في مرحلة الذات . كما أن الفاعل أيضاً بحسب الذات له القدرة على الترك . وكما أشير ، لامعنى للقادر المختار غير هذا ، ولو أن الفعل قدصار حتمى الوقوع كالسقوط من شاهق ؛ فهو بعد اختيار السقوط حتمى الوقوع ؛ ولا منافاة لهذا مع كون السقوط اختياريا ، ولايلزم أن تكون إرادته واختياره من لوازم ماهيته أووجوده . وعليه ، فالعبد مجبور في الإرادة والاختيار ؛ لأن مرجحات حصول إرادة العبدو اختياره من لوازم ماهيّته أو وجوده . وعليه ، فهي مجعوله بالتبع لا مجعولة بالذات . لأن هذه الإرادة حادثة ؛ ولا يمكن

أن نعتبر حضرة الحق محلا لهذه الإرادة ؛ وإلا لكان محلا للحوادث ، تعالى عن ذلك علوا كبيراً .

فإذا اضطر ، عن طريق التسلسل في الإرادة ولقطع السلسلة اللامتناهية ، إلى الانتهاء أخيراً بالإرادة الأزلية القديمة ، قلنا ، إن تلك الإرادة ، هي عين ذات الحق وعليه وجب أن تكون إرادة زيد مثلا مجعولة بالذات لا بالعرض ؛ وهذا مع حدوث إرادة منافية . بعبارة أخرى ، لما كان الحق تعالى جاعلا بالذات ، ينبغي أن يكون مجعوله ، مجعولا بالذات أيضاً ، لا مجعولا بالعرض والتبع . وبتقرير أوضح نقول ، لما كان حضرة الحق جاعلا بالذات ، لا يصح أن تكون هذه الجاعلية زائدة على ذاته . وعليه ، تطلب مجعولا تكون حيثية معلوليته ذاتية لا زائدة على الذات ؛ وتلك هي وجود زيد و وجود العالم . فإرادة زيد مجعولة بالعرض ، نظير إشراق الشمس ؛ فأثرها الأولى و الذاتي هو الفور . عليه ، فظل الشاخص أثره بالعرض . ولما كانت إرادة زيد مجعولة بالعرض وحادثة ، فنفس إرادته بنفسه هذه هي مرجع فعله القبيح او المستحسن . وبواسطتها يكون قادراً على ترك فعل القبيح . ولهذا قلنا بأنه مختار . هذا ، مع أن هذه الإرادة هي مرجح الإتيان بالفعل الشنيع أيضاً ، إذ بوجوده هذا المرجح يكون فعله حتمي الصدور . و بهذين النظرين جاء في القرآن «**ربنا غلبت علينا شقوتنا**» بمنظور أن الإرادة المرجحة علة مغلوبية القدرة على ترك الفعل القبيح ، مع أنها المصدر الحتمي لأداء الفعل أيضاً . ونظير هذا اختيار العقلاء وكمل الأشخاص ، الذين يحترفون الأشغال المنحطة والصنايع والمكاسب الرديئة ؛ وهم راضوان بها وإن كانت غير مستحسنه ، ولسان حالهم دائماً يقول « كل حزب بما لديهم فرحون . » . وكذلك الفسّاق والعصاة أيضا ؛ فمع العلم بحرمة الخمر وضررها الدنيوي و الأخروي ، أقدموا على شربها وترجيح الشرورات على إقامة الصلاة والحج وما إلى ذلك .

فإذا تأملنا المطالب عاليه ، ومضى الأمر بين الامرين على النحو المشار إليه ، أمكن

معرفة القصد مما ورد في الصلاة « **بحول الله وقوته أقوم وأقعد**» إيماء أوصريحاً في موضوعنا . فمع أن المصلي، ينسب القيام والقعود إلى نفسه ، فإنه ينسب قدرة الإيجاد وقوته إلى الحق ؛ وهذا هو معنى الإضافة الاشراقية أو النسبة القيومية لله بالنسبة إلى الأشياء أعم من المجعولات الذاتية أو العرضية ، والتي تنسب الى حضرته بالتبع . وربما كان مراد المولوى ممّا يقوله « نحن آلة الحق و الفاعل يد الحق ، أنّى لي أن أطعن فعل الحق وأدق» ، هو هذا المعنى بالذات ؛ لاأن المراد بالآلة ، هو الآلية الصرفة بلاإرادة واختيار كمنشار النجار و قدومه . إنما المقصود هو أن القيومية ، من الحق ؛ و إعطاء الحول بالقوة من جانبه . وفي المثل « أنت كالآلة لاأكثر » . وهذا المعنى لاينا في الاقتدار على ترك الفعل القبيح ، الّذي هو مناط الاختيار وعدم المجبورية .

و أخيراً ، إن قيام القيومية بالحق تعالى ، لا يستلزم سلب الاختيار أو انتساب الفعل القبيح إلى العبد ـ كما أن إضافة الرمي وعدم الرمي في الآية الكريمة « ومارميت إذرميت . . » لاتستلزم نفي فاعلية الحق ومقام الرسالة ؛ وإنّما النسبة على وجه القيومية الى الحق ؛ وبطريق الانتساب ، إلى مقام الرسالة . هذا ، كما سنبين فيما بعد معنى للآية أدق ، ضمن المعاني الأخرى للأمر بين الأمرين . وعلى وجه العموم ، فمن الممكن أن يحصل الوهم بأن صدق « **رمى**» في الكريمة المذكورة ، يستلزم كذب « **ومارميت**» كما أن صدق «**ومارميت**» متلازم مع كذب «**اذ رميت**» . ورفع هذا التوهم ، هو ما أشير إليه من أن انتساب الرمي إلى مقام الرسالة ، في حالة بحيث إذا لم تكن قيومية الحق لايوجد الرمي طرف مقام النبوه . فنسبة الفعل إلى المباشر القريب ، ونسبة أصل قوة الايجاد الصدور إلى حضرة الحق . فالقيومية ، فاعل به ، له . وربما كان ما ورد في الأخبار ، من أن الفعل من العبد ؛ فإن كان الطاعة ، فقد وجد بتوفيق الله ؛ وإن كان المعصية ، كان بخذلان و سلب التوفيق من طرف الحق ، إشارة لهذا المعنى بالذات . فقد جرى تبيانه على هذا النحو من أن الإفاضة الإشراقية والنسبة القيومية للحق تعالى

قد عرّفت بعنوان التوفيق و الخذلان ؛ بحيث أنّه يمكن بعد معرفة معنى الأمر بين الأمرين بالطريق المذكور ، أن يخطر إشكال على الخاطر ؛ فيقال: مادام فعل العبد، قد وقع صدوره فيما بين الحق والعبد ، ونسبة الأفعال من جهة القيومية إلى حضرة الحق، و تنسب من ناحية الانتساب الى العباد ، فبأى وجه اختص العبد بالعقاب والثواب ، ومن أى طريق وجد الاختصاص بالعباد ، ولم يكن للحق تعالى في هذا شركة أواختصاص . فلما لم يكن للحق شركة أوسهم في الثواب والعقاب ، يمكننا القول بوجوب عدم ترتيب أى عقاب أوجزاء على الأفعال ، وهذا بدليلين :

١ ـ لأنه مركب من خارج و داخل الخارج . و عليه ، فالمركب من المعاقب وغير المعاقب ، يجب الايعاقب .

٢ ـ بحكم سبق الرحمة على الغضب « **سبقت رحمتى غضبى** » وجب كلما تصوّر عقاب ، أن يغسل غيث رحمته صفحة السيئات السود ، ولا يبقى أثراً من كدورة المعصية .

وعلى كل حال نقول : أولا : ليكن معلوماً أن العقاب مخصوص بالعبد . وثانيا: ألاّ يعتقد بأن هذا الاختصاص منافٍ لسبق الرحمة على الغضب ؛ فالثواب والعقاب يُعدّ ان آثار العنا وين الثانوية . بمعنى أن المدح والقدح ، الثواب والعقاب ، الرحمة والغضب و أمثالها ، من الآثار و اللوازم العارضة على عنوان العاصي و المطيع و أوصاف طارئة على المعاقب والمصاب . و العناوين الثانوية ، وصف وصفة خاصة تحصل للفاعل بعد صدور الفعل و ايجاده عقلا . مثلا : زيد قبل أن يقوم بعمل لايتصف من الأوصاف . بعبارة اخرى ، بقطع النظر عن صدور الفعل ، فإن زيداً لايكون بنفسه متصفا بعنوان عاص أو طاغ ، مطيع أومنقاد ، وإنما يتصف بالعاصى والمطيع بعد صدور الفعل . بديهى أن هذا العنوان مخصوص بزيد ، وأنه صفة جديدة ، وحادث عارض على زيد . ومن هذه الناحية اعتقد الفلاسفة و الحكماء الإلهيون ، باتفاق الأنبياء العظام ، و تبعية البرهان ، بأن

النعوت والصفات الحقيقيّة للحق تعالى ، عين ذاته المقدسة . و يقولون : إن الجاعلية والخلاقية والإرادة ونظائرها ، عين الذات ؛ وهى منتزعة من مقام الهوية الغيبية . فاذا وإلا ، لشاهدت محجبات عرصة الغيب سوق الحدوث ، ولقرع طبل الأوصاف الربوبية نغمة القدم .

و أخيراً ، فبعد حدوث العناوين الثانوية ، عاص ومطيع ، يمكن أن يقال ، إن الثواب والعقاب من الآثار القهرية واللوازم الذاتية لتلك العناوين ؛ كما يمزج أو يخلط فلز مرغوب ، بغيره ؛ بحيث يظهر عنوانه الثانوى ، «مغشوش» . وطبيعى أنه قد أصبح محتاجاً للصهر والتصفية ، وإن لم يكن في حاجة إليها قبل الإمتزاج . هكذا الحال قبل فعل الفعل؛ فإن في وسع الانسان الا يحوج نفسه إلى انصهار أو إجلاء ، وذلك بألا يقدم على الفعل القبيح . أما وقد وجد العمل الردىء ، فإن الاحتياج الى التخلية والتجلية ، يظهر قهرا. وربما كانت العقوبة والتعذيب بالذات ، علاوة على جانب التصفية ، نوعا من الرحمة من طرف الحق تعالى . بمعنى أنّه بمقتضى سبق الرحمة على الغضب ، قد قدر كيفيّة التصفية قبل القيام بالأفعال . و بحكم أسبقية الرحمة كانت التخلية والتجلية .

وخلاصة القول : أن الاتصاف بعنوان العاصى ، قد جاء من ناحية الاختيار وانتساب الفعل إلى العباد ، لا من جهة القيومية والإضافة الإشراقية للحق تعالى ؛ فالقيومية رفيق الطريق مع العباد قبل أن يطرأ عنوان العاصى أو المطيع . وعليه ، فهذه العناوين إذن مخصوصة ممحضة لانتساب الأفعال إلى العباد . وبناءً عليه ، فلازمة وجود هذه الصفات مما يعتبر من آثارها وأحكامها ، يجب أن تترتب عليها ؛ فالتصفية والتخلية والتجلية أو كما عبر بعض العلماء بأن العقاب نوع من أنواع الغسل والاغتسال ، والانسان محتاج بعد حصول صفة العصيان إلى اغتسال حتى ينعتق من أوساخ المعاصى . وهذا في حد ذاته نوع الرحمة ، لا الانتقام .

وربما كان مضى سبق الرحمة و شمولها على الغضب الشامل ، هو أيضاً حال الغسل

والتصفية هذا. كماأن قطع بعض من الأعضاء وكيّ المحل الملدوغ لتوفير الراحة يدخلان تحت عنوان الرّحمة. و بتقرير آخر، يمكننا القول بأنّ عنوان العاصى و المعصية والطاغي والطغيان والشقى والشقاوة هو المخالفة، والقبح والحطة ونظائرها راجعة إلى الشرور والآفات والعاهات. ولقد تقرر في محله، أن الشرعدم أوعدمى، وأنه ينتج من جهات نقصية، ويظهر من ناحية الحدود العدمية، ولاربط له بالوجود والجهات الوجودية؛ فالوجود و آثاره خير محض وحسن مطلق.

وأخيراً، لما كان العصيان، من لوازم الشرور و العدميّات، مترتباً عليها، فهو لايرتبط بالحق تعالى، الوجود المطلق. ومن حيث أن الانسان ممكن، و الممكن مركب مخروج خليط من النقص و الكمال، ممايعبر عنه بالماهية والوجود؛ والماهية ذاتها عدم أو معدوم؛ فإن مايترتب عليها يكون من سنخ الشرور والآفات. ولما كانت مرتبة الماهيّات في الممكنات مقدمة بحسب الاعتبار على مرتبة الوجود، لأن الماهيّة ذاتية والوجود بالعرض، فان آثار الماهية، أو الشرور والآفات وأنواع المعاصي والشقاوات تستند إلى ذات الممكن كما أن الحسنات والخيرات تفيض على الانسان من ناحية الغير ومن الجانب الآخر ومن هنا ورد في الكريمة الالهية « **ماأصابك من سيئة فمن نفسك و ما أصابك من حسنة فمن الله** ». هذا، لأن السيئات ناشئة من جهات ذاتية ماهويّة. أما من ناحية الربوبية، فإن السيئات والشرور والعذاب والعقاب، من نتائج أعمال العباد المستندة إلى ماهياتهم وذاتياتهم، ولا تنسب إلى حضرة الحق بأية حال من الأحوال. ومن هذا الوجه، اختصت النتائج الأخروية للأفعال بالعباد، لابخالقهم. مع أن الفعل منسوب من جهة القيوميّة إلى الحق، منسوب إلى العبد من حيث الفاعليّة المباشرة والاسناد الحقيقى.

وربما كانت مسألة تجسم الأعمال مرتبطة بهذا الموضوع؛ كماأشير إلى ذلك في الأخبار. وتفصيل هذا المطلب، هوأن الماهية أوالعين الثابتة أومظاهر الأسماء والصفات،

لها لوازم وآثار، بقطع النظر عن وجودها ؛ ولو أن ترتب هذه الأحكام واللوازم والآثار عليها ، متوقف عليه . فقضية الوجود قضية حيثية لاشرطية . بمعنى أنه ، حين الوجود، يترتب التثليث على المثلث والزوجية على الأربعة ؛ ولكن هذا الأثر من ذلك المثلث ، لامن الوجود ؛ على خلاف الآثار الوجودية للممكنات والأعيان الثابتة ، فهي تترتب بعد الوجود ؛ ولكن لوجود الماهية لالذاتها . وأخيراً ، فإن لوازم الأعيان والماهيات، لاتقبل الانفكاك عنها ، لا في عالم التقرر والثبات ، ولا في وعاء عالم الأشباح أو موطن الظهور والبروز الذهني والتجلي النفساني ، ولا في مرحلة الوجود العيني الخارجي . كما أن للماهيات والأعيان الثابتة لوازم واحكام على حسب الوجود والتشخص ؛ بحيث إن هذه اللوازم ثابتة لشيء في جميع مراحل ودرجات الواقع ونفس الأمر ، بقطع النظر عن الوجود العيني بعنوان وجوده وتشخصه ، مقررة على وجه غير قابل للتفكيك والانفصال. بناءً على هذا ، «فالشقي شقي في بطن أمه » ملازم لذلك الشخص الشقي ورفيق طريقه في عالم المو الدات .ومن جملة لوازم تلك التشخصات مثلا ، اختيار زيد . فهذه الإرادة والاختيار، ولو أنها سوء اختيار ، ثابتة مقررة مع زيد في عالم التقرر وظروف ماقبل الوجود الثابت، حتى تظهر في عالم الوجود العيني الخارجي . وعليه ، فقد وجد سوء اختيار ذاك ، فعليه، وصار منشأً لصدور الأفعال القبيحة والمعاصي. كما أن نفس سوء الاختيار هذا ، في الأمور الدنيوية والأفعال المعاشية يكون سبباً لقبول المكاسب الوضيعة كالكنس والدباغة وغير ذلك . وكذلك فيما يرجع إلى أمر المعاد ، فان مايوجب الحرمان والعقوبة والخسران ، هو الاختيار . و تلوث أنفسنا بأوساخ تظهر احتياجنا إلى الغسل والاغتسال الأخروي . كما يمكن أن توجد نتائج وأمراض خبيثة مما يقتضي المعالجات وحرق آثار الأعمال القبيحة . وبديهي أن هذا الاغتسال المعنوي في العالم الآخر مثل التطهير المادي لأوساخ الأمراض والقرح في هذا العالم ، رحمة بالعباد العصاة لاعقاب وعذاب ونقمة .

وهكذا يتضح تماماً من هذا البيان ، جواب مايتوهمه البعض ، ممن يقولون :إذا

كان التكليف مستتبعا العقوبة ، وكان الآمر والمكلف يعلم أن أمره لن يطاع ، فإن أمراً وتكليفاهكذا يقتضى العقاب ، ويستلزم الظلم والقبح واللغو في فعل الحكيم على الإطلاق بعبارة أخرى ، كما هو ثابتاً في محله ، أن أمر الآمر لايجوز مع علمه بانتفاء الشرط؛ فهو مستلزم للظلم و القبح واللغوية ؛ فالتكليف ، لحصول الفوائد المتعلقة بذلك العمل. أمّامع علم الآمر بأن العمل لن يكون بواسطة المأمور . وأن الفائدة لن تعود على المأمور، ومن هنا استتبع العقاب والعذاب ، فإن مثل هذا التكليف لغو وقبيح ، والعقاب على ترك العمل ظلم محض .

على كل حال ، فإن هذا التوهم فاسد . ففوائد التكليف بدايةً أو نهايةً عائدة على المكلف والمأمور ، وهي خير ولطف بالنسبة له ، ولو أن هذه المصلحة كانت في نفس التكليف. بعبارة أخرى . إن الأعيان الثابتة والماهيات الممكنة ، لها نفس هذا النوع ، أي حدود ولوازم . وعلى نفس الغرار، فان للعين الثابتة الانسانية مناسبات مع ما بوجه إليهامن تكاليف. وكذلك فإنها على حسب الاستعداد الذاتي والفطرة الأصلية، قدطلبت الوجود العيني من حضرة الحق؛ وأظهرت الرغبة في حياة مناسبة لحدها واستعدادها؛ كما أنها ارتجست التكاليف المناسبة لمقامها وحدودها الوجودية؛ والتمست بلسان الاستعداد، الخطابات والأحكام الإلهية المرتبطة بدرجتها الوجودية ومرتبتها الكينونية . ولأن المبدأ الفياض ، لايبخل بإفاضة الوجود، فلاحرج إذن في التكاليف المناسبة للاستعداد والجبلة . وبحكم «أجيب الداعي إذادعان» فقد من على العين الثابتة الانسانيّة بمطلوبها من التكاليف المناسبة لمقامها ومرتبتها ، وبيّن الخطابات المكملة لها . ومن هنا قالوا : إن الأصل في تكليف الله وخطابه خير محض ومصلحة مطلقة .

وماكان وجود التكاليف والخطابات الإلهية إلّا لهذه الخيرية والصلاح المحض ، ففي جميع مراتب الواقع وعوالم نفس الأمر ، من مرحلة العلم الإلهي إلى درجة الوجود العيني المادي الخارجي للأفراد ، تكاليف مقررة ثابتة لذراري آدم ، متناسبة مع تلك

العوالم ؛ إلّا أن جميع الأوامر في عوالم ماوراء الطبيعة ، تكون مورداً للطاعة . أما في عوالم الطبيعة ، فقداصطدمت بالمعصية عن طريق التنزلات والاصطكاكات ، وعرض عليها عنوان العصيان والطغيان .

وإليك ، مالابعدم المناسبة ، وإنما يرتبط إلى حدما بالمقام ، حديثنا في باب توجه التكاليف في العوالم العلويةومراتبفوقالماديات. حيث نشرح سنخأوامر كلموطن . ونتناول، ماأشيرإليهفي الكتابالسماوى المجيد من أنكل أمرونهى إلهي في المقاماتالعالية و السافلة و الدرجات الرفيعة و الدانية يوجد إلى ذرارى بنى آدم بصورة تناسب ذلكالعالم ، بالحديث.

ان شاءالله تعالى .

اجابة الدعاء فی مسألة البداء

تنبيه

الاستاذ السيد محمد كاظم عصار من شخصيات فذة ، لاتحتاج الى تعريف . لان شهرته المرموقة في العلوم الاسلامية من المعقول والمنقول ؛ قدسبقت انحاء العالم خاصة البلدان الاسلامية ، و هو من الذين انجبهم القرن العشرون ، حتى يعتز بهم العالم الاسلامى ؛ ويسرنا جداً ان نأتى في هذا الكتاب بثلاث رسائل ترشحت من براعته الفياض والجدير بذكران معالى الاستاذ العلامة كتب رسالة **اجابة الدعاء فى مسألة البداء** ؛ باللغة العربية وهذا ممايدل على مقدرته البالغه في الكتابة باللغة العربية ؛ وعلي سعة معلوماته في اللغة العربية و آدابها .

الهى

أنت فياض إنيتى ، ووهاب هوّيتى ، و معطى حقيقتى. إنيّتك ، منزهة بسذاجتها عن الاصطياد بشبكات الأوهام ؛ و ذاتك ، مقدسة ببساطتها عن الانحصار في بيوت الأفهام أبدعت حقيقتى ، مقهوراً فقيراً ؛ و أوجدت هويتى ، بقلم الإيجاد ، في أغلال التعليقات ، أسيراً . أحمدك حمداً ، يقربني إلي باب الفناء في العبودية ، ويبعدنى عن مزلّة البقاء في الأنانية .

صلّ اللّهم على أشرف وسائط شخصيّتى ، وأكمل وسائل حيثيّتى ، وأتمّ مراسم فعليّتى ؛ من ، به تمّت أقانيم عوالم المعرفة ، ورسم حقائق الشهود والمكاشفة ؛ عين إنسان النبوّة، ودرة بيضاء الولاية ؛ أصل الأكوان فيمن تأخّر ، ومن تقدم؛ محمّد ، المحمود في لسان الأمم ؛ وعلى أهل بيته ، وعترته ، والطيبين من ذريته ، دعاة الخلائق إلى حمى حقيقة الحقائق .

اجابة الدعاء فى مسألة البداء

وبعد :

فقد أطلعنى بعض الواثقين ، الواقف على
الحق واليقين ، على كتاب وجيز في تحقيق البداء لله
الواحد العزيز . فلما أمعنت النظر فى سيحونه ،
واستفرغت جنى مضمونه ، وجدته كسراب ، ومن
التحقيق في هذا الأمر صفر الوطاب ؛ حيث لم يأت
المصنف بشيء حقيق ، ولم يبد المؤلف ما يكاد بهذا
المرمى يليق ، من فكر دقيق ، ولا نظر رشيق .
فدعيت إلي رفض الغبار عن وجه هذا المقصود ، وقمع
الباطل ، حتى يخرج الحق من صلب الكشف والشهود ،
على وجه الايجاز والعجالة ، مخافة الاطناب والاطالة .
وأسأل الله السعة والمعونة في تبيين الغرض ، وتمييز
ماهو المقصود بالذات ، عن المطلوب بالعرض .

فأقول :

يقع تمام الكلام في مقامات جديدة بالاعلام :

الأول : في ما يصح من معنى البداء لله تعالى .

الثانى : دحض ماقاله البعض .

الثالث : في الآثار المروية بصدده وتفتيحها عن مضامينها .

المقام الاول

وها انا اخائض في المقام الاول ، متلقيا
من العناية الأزلية تمهيدا ، يفيد نتائج أبدية

تمهيد كلي :

ليكن معلوماً ، أن الوجود بسيط في كل مرتبة ودرجة . فالوجود المتقدم ، عين ذاته ؛ و مذوت حقيقته ، التقدم . وكذلك الوجود المتأخر . هذا ، لأن الماهية لاتتصف بهما [1] إلابالعرض . وكل مابالعرض ، يجب أن ينتهي إلى مابالذات (بحسب ما تقرر في موضعه) . ولايكاد يكون ما بالذات ، غيرالوجود ، الذي ، حاق حقيقته التقدم أو التأخر . بمعنى ، أنهما ينتزعان من متن ذاتهما . ولذا ، لايمكن وقوع المتأخر في مرتبة المتقدم ، وبالعكس .

ولايختلجن بالك تناقض في قوسي الوجود . لأن المطلق يتطور بأطوار المقيدات، مع عدم التجافي عن حده الإطلاقي . كما يمتنع أن يصير مقيداً ، بالتجافي عن ذاته ، و إلا ، لزم انقلاب الحقيقة . وكذلك المقيد بما هو مقيد ؛ لايمكن أن يصير مطلقا . وإلى هذا ينعطف بالإشارة قول جبرائيل عليه السلام : « لودنوت أنملة لاحترقت [2] » ، أي ،

١ ــ الضمير عائد على التقدم و التاخر .

٢ ــ العبارة من كلام جبرائيل عليه السلام ليلة المعراج :

لانقلبت ، وهذا محال ؛ فدنوى محال . و ذلك ، لأن التقدم والتأخر وصفان للمراتب، لا للمطلق و من المعلوم أن القوسين لا يقبلان خصوصيّة المرتبة النفسية . مثلا . كعين الحد العقلي ، أو العكس . وبيان ذلك :

أن للشيء حدّين ، حدٌ وجودى ، و الآخر عمومى . فالأول ، كمالاته و آثارة الخاصة به. والثاني ،عدمه الرابطى ؛ بمعنى،فقطيته وفصله عن غيره . ومن البديهى ، أن شيئية الشيء ، بصورته وفعليته ، لا بقوته وفقطيته .فمناط المعدنية مثلاً ، حدٌه الوجودى، لاالعدمى . والتحرك إلى النباتية ، من آثاره الوجودية . وبالجملة ، فالمعدن ، مع كونه موجوداً في النبات ، ماوقع في حده . فالمتأخر ، هو المعدن «بشرطلا» . والذي يصير نباتاً، هو المنطوى فيه بنحو ال« لابشرطية» .

وبناءً على هذا التمهيد ، نقول :

لما ثبت أن الوجود المطلق هو الواجب الحق ، والأول ، متنزل في المراتب ، بما لايقتضى التجافي عن مقامه الشامخ الأليق به ، بل ، كان في عين علوه دانيا ، ودانيا في علوه ، كما أشير إليه في الكتاب العزيز بقوله تعالى : « **ويحذركم الله نفسه**[1]» .

وقوله: «**هو أقرب اليكم من حبل الوريد**[2]» ، واتصافه بصفات المحدثات غير قادح في براءته عنها ، فقد صح السلب والايجاب جميعاً . وهذا ، مغزى مرام العلماء « بالله » في قولهم : ان الله تعالى مجمع المتضادات و المتناقضات ، من الاول والآخر، والظاهر والباطن . والسرفي ذلك .

أن الحق متخلل في وجودات الأشياء ، لاسيما ، في وجود عباده الصالحين .ألاترى أن الحق ، يظهر بصفات المحدثات ، و أنه أخبر بذلك عن نفسه ؛ بل ، وبصفات النقص والذم ،كقوله تعالى : « **من ذا الذى يقرض الله قرضا حسناً**[3]» .

---

١ ـ س : ٣ ـ ٢٧ ، ٢٨

٢ ـ س . ٥٠ ـ ١٥

٣ ـ س : ٢ ـ ٢٤٦

وقوله تعالى : «حتى نعلم المجاهدين منكم [1] » ، وقوله تعالى : « انعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه [2] » . وفي الحديث القدسى : « مرضت فلم تعدنى »، و أيضا قوله : « ماترددّت في أمر كترددى في قبض روح عبدى المؤمن . . . » إلى غير ذلك ؟ !

ولا داعي إلي حمل أمثال هذه الشواهد ، مع كثرتها ، على التوسع ، والاجتراء بالحذف والمجاز والإضمار ، مع أن الحمل على الحقيقة ، تبعاً لما هو واقع على الحق و الحقيقة ، بمكان من الإمكان ؛ كما هو غير خفى على العارف الراسخ في علوم الوجود المطلق . و ما أراك ، إن تمسكت بالفطانة و أيقنت مامهدنالك ، أن لا يرتسم في عقلك الإجمالى ويمر في حدسك العالى ، مانحن بصدد بيانه ، من أن :

البداء ، بمعناه الحقيقى ، واقع بحسب المراتب المتأخرة ، بلا لزوم قادح في علمه بالأشياء . فإن عدم علمه السابق في مرتبة لم يزل ، لاينافي علمه السابق على الأشياء في الأزل .

مبادىء أربعة :

١

إن للوجود ، بمقتضى أدلة أصالته ، فرداً خارجيّاً ؛ حقيقته ، نفس أنه خارجى ومتقرر ومنشأ للآثار . فإن كان هذا الفرد الأصيل ، صرفاً و غير مشوب بشيء

---

١ ـ س : ٤٧ ـ ٣١

٢ ـ س : ٢ ـ ١٤٣

من الحدود ، فهو غني عن المبدأ الفاعلي؛ إذ ، من المستحيل أن تكون علة صرف الوجود، وجوداً مشوباً محدوداً ؛ فلابد ،أن تكون العلة أيضاً صرفاً ؛ فتلزم إفاضة الشيء لنفسه؛ وهذا محال . هذا بالإضافة إلى ، أن صرف الشيء لايتكرر .

وحينئذ نقول :

إن الوجود الصرف ، لاعلة له ؛ فهو واجب بالذات ، و هو واجب الكمال و الحيثيات ؛ و إلاّ ، لكان في اتصافه بالكمال مفتقراً ؛ وهذا خلف والضرورة قاضية بأن تعد العالمية والمريدية و الجاعلية و نحوها ، من الكمالات . فصرف الوجود ، يتصف بالمريدية والعالمية والمبدئية ، بالذات ؛ و هي متكافئة مع المراد والمعلوم والمجعول ، بالذات ؛ وهو الوجود المحدود المشوب بضرب من ضروب النقص . وإلى ماذكرنا ، يرجع ماأشير إليه في أم الكتاب ، تارة بقوله تعالى : **جاعل الظلمات والنور** [1] ، و أخرى بقوله تعالى : « عالم الغيب والشهادة [2] » ، وثالثة بقوله تعالى : « أفي الله شك فاطر السماوات والأرض .

وتقرير ذلك :

أن أرض الأشباح وسماء الأرواح ، مفطورتان مجعولتان معلومتان . فإن كانتا مفطورتين بالعرض ، فلامحيص عن أن تنتهيا إلى المفطور بالذات ؛ حتى تكون المفطورية عين ذاته ؛ وهي مكافئة للفاطر والعالم والمريد ، بالذات ، بمقتضى التضايف .

وهكذا ، تحقق أن في الوجود علماواجباً ، وإرادة واجبة ، وقدرة واجبة ، إلى غير ذلك من صفات الجمال والكمال . فالبرهان ، كالآيات الكريمة ، دال على أن الله تعالى ، لايمكن أن يعرب عنه شيء من الأشياء ، و أن خفاءه يمتنع عليه . وبديهي ،

---

١ ـ س : ٣ ـ ٤٨

٢ ـ س : ٣٩ ـ ٤٧

أن مرجع الإرادة في الواجب ، إلى علمه بالأصلح والأحسن . و أيده منه ، أن علمه ذومراتب ؛ كما ستأتى الاشارة إلى ذلك في المقام الثالث ؛ بأن علمه تعالى مشتمل على الكتاب المبين ، المعبّر عنه « باللوح المحفوظ عن المحو والاثبات » . وهذا الكتاب، جامع لصغائر الحقائق وكبائرها ، محتوٍ علي أزمنتها و زمانياتها ؛ وذلك ، لتجرده عن المادة ولواحقها . وكل مجرد عن المادة عالم بذاته ، وبما اشتملت عليه ذاته من معلوماته المتأخرة و من علله المتقدمة . فالكتاب المبين ، مجردٌ ، تتعاكس عليه الحقائق من سافلاتها و عالياتها ؛ وهو متأخر عن العلم الأعلى ، الذي ، هو الوسط لتعليم العلوم ، وافاضة الصور العلمية على النفوس القدميه ، وهومتأخر عن علمه العنائي ؛ وهومتأخر عن ذاته تعالى ، صادر عنه . فالواجب بالذات ، من جهة الالهية ، هومفيض الحقائق العالمة بذاتها وبما سوى ذاتها ، ومعطي العلم و العالم بذاته . فلايمكن أن يعرب عنه شيء من الأشياء ، كما يومي إلي ذلك قوله تعالى : « **وما يعزب عن ربك مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ولا اكبر من ذلك ولا اصغر الا فى كتاب مبين ١** » .

٢

أما ماسوى ذاته ، فليس بواجب ؛ وحسبنا في ذلك ، برهان التوحيد . وليس بممتنع بالذات ، إذ ، لاذات له سوى الهلاك المحض والبطلان البات . فيكون أدون من المعلومية ؛ فهو ممكن .

٣

وأما العلم ، فهو حضور المجرد عن المادة ولوازمها لدى المجرد ، حضوراً بالفعل. و ذلك ، حسب القاعدة المبرهنة : من أن ، كل مجرد عاقل ، والعكس ؛ أى ، كل

١ ـ س : ١٠ ـ ٦١

عاقل مجرد؛ بحكم الدليل الدال على الكلية ، لامن باب انعكاس الموجبة الكلية كنفسها. وبالجملة ، فالعلم عبارة عن حضور المجرد لدى المجرد . وحضور الشيء عندالاخر ، هو وجوده الارتباطى به . إذن ، العلم هوالوجود ، معزيادةاعتبار في مفهوم الوجود . فالعلم بمعنى العالم ،هوالوجود ؛ وبمعنى المعلوم ، هوهوبعينه . فالمعلوم بالذات ، أى بلاواسطة في العروض ، هوالوجود . والماهية تابعة لهافي المعلومية ، كما أنها تابعة له في الموجودية. فالحق تعالى ، عالم بالموجودات ، بالذات ؛ و بالماهيات ، بالعرض ؛ لتقدمه عليها بالحقيقة .

وحيث كان مرجع العلم إلى الوجود ، والماهية تابعة له في الموجودية ، فهي تابعة له في المعلومية . قالوا : إن المعلوم تابع للعلم ، متبوع له ؛ ولكن ، إذا أفرز سنخ الماهية عن الوجود ، وما من صقعه . هذا ، ولو أن هذه الملاحظة ، على وجود لها مأخوذ معها بنحو القضية الحينية ؛ لاعلى سبيل القيدية ، فيحكم العقل بأن لها أحكاماً و آثاراً ؛ وهذه الآثار و الأحكام لاتثبت لسنخ الماهية بوجودها وتحققها ؛ والا ، لزم خرق الفرض نهى ثانية لها بمفاهيمها ، و بشيئيات تقررها ؛ بحيث ، لوجاز تقرر الماهية منفكة عن كافة الوجودات ، لكانت تلك الأحكام حاصلة لها تتقررها .

ومتى لوحظ اقتران الماهية بالوجود ، فإن كلامنهما يأخذ أحكام نفسه بالذات ، وأحكام صاحبه بالعرض . فبالنظر الى سريان أحكام الماهيات إلى الوجود علما وعينا ، قيل إن العلم تابع للمعلوم . فالوجود حاكم علي الماهية بالتقرر والتحصل و بأحكامه من الحياة والعلم والعشق ونحوها . والماهية حاكمة على الوجود بأحكامها . فكلّ ، حاكم من وجه ، محكوم من آخر . وعليه ، صح لنا القول بأن : العلم حاكم على المعلوم في أصل الظهور ، والمعلوم حاكم على العلم بالخروج عن الصرافة والسذاجة الذاتيتين .

٤

هذا ، وكماأن الماهيات : وهي الأعيان الثابتة عند قوم ، والحقائق العلمية عند آخرين ، سواء أكانت متبوعة ، فهي الموصوفات ؛ أو تابعة ، فهي الصفات : متأخرة الوجود تأخراً بالحقيقة ، و مجعولة بتبعها ؛ تريد من الوجود الصرف ترتب أحكامها ولوازمها من الحقائق ؛ عليها ؛ فإن الوجود ايضاً ، يطلب من الماهية الظهور باحكامها والتلون بلوازمها . وتلك الإرادة ، هي التوجه من غيب الهوية الى منصة الشهود توجهاً قدسيا . وتكون تلك الإرادة والطلب من الأعيان الثابتة ، بوجه ؛ وتنبعث عن الوجود ، بآخر . والمراد بهذه الإرادة ، هوظهور أحكام الوجود، من : الحب والعشق والتشخص ونحوها ، في الماهيات ؛ وبروز أحكامها ، من: الكلية والعموم والسعادة ونظائرها ، في الوجود ليتجلى الكل بصورة الكل، فيظهر الوجود المطلق ، والقيوم الحق ، بالظاهرية المطلقة في مقام التفصيل ؛ كما تطور بالباطنية في مقام الانطواء .

☆ ☆ ☆

والان ، أما وقد تمهدت هذه المقدمات ، نقول :

ألبيان الاول

إن تلك الإرادة الأزلية ، تتنزل في المراتب الوجوديه ، وتتحول فيها للظهور باحكام تلك المراتب ففي كل مرتبة ، إرادة من سنخ تلك المرتبة ؛ وأحكامها خاصة لتلك النشأة ، حتّى تتزايد التنزلات ، و تتضاعف التحولات فتقع الإرادة في أخرى المراتب ، وهي ، البرزة الدنياوية والنشأة الهيولانية . و حينئذ ، تنقسم الإرادة حسب الجهات الوجودية للشيء ، فيرادالشيء من بعض جهاته دون بعض ؛وذلك ،لان للشيء أبوابامن العدم . فإرادته

المطلقة مقتضية لسدّ تلك الأبواب جميعاً ، بخلاف المطلق إرادته ، فقد يكون مقتضيا لسدّ بعض تلك الأعدام دون بعض . مثال ذلك :

أن لذبح الولد[1] أبواباً من العدم ، منها : عدمه من قبل عدم إرادة الأب ، وعدم إرادة الابن ، وعدم تلّه للجبين ، غيرها من الأعدام . فتحقّق الذبح خارجاً ، موقوف على سدّ أبواب عدمه جميعاً ، إذا أريد مطلقاً . وقد يراد الذبح ببعض تلك الجهات . وفي مثله ، صح القول بأن ذبح الولد ، مراد ؛ كمايصح السلب ، فيقال إنه غير مراد . وهذا بوجه نظير الواجب المشروط في الشرعيات . فهو على التحقيق ، نحوطلب مقتض لسدّ بعض أنحاء العدم ؛ والأعدام الناشئة من قبل غير الشرط المعلق عليه وجوبه ؛ وأماعدمه الناشيء من قبل فقد الشرط ، فهو خارج عن حيز الإرادة ، وتحقيقه بأزيد من ذلك موقوف على المراجعة إلى بحث الواجب المشروط . و من المصرح في كلامهم ، أن الواجب المشروط ، ليس بواجب، بقول مطلق ؛ مع صدق الايجاب أيضاً (كماذكرناه مع فوائد مهمة في رسالة مفردة حررناها في كيفية تعلق الوجوب بالواجب المشروط).

وبالجملة ، فإنّه لوقوعنا حالين في هذه القرية الهيولانيّة الظالم أهلها ، فقد انقسمت الإرادة ، نتيجة للاصطكاكات والتنزلات ؛ لا أنّها في جميع المراتب والنشآت منقسمة ، كما لا يخفى .

فتلخص : أنه في هذه النشأة ، يمكن أن يتوجه الشيء نحو غاية ، ثم يتصرف عنهاإلى أخرى ؛ كماتمكن ارادته بهذا النحو ، فيراد توجيهه إلى غاية مرتقبة ، ثم يراد صرفه عنها ؛ وهذا ، عين معنى البداء لله تعالى .

---

١ ــ الاشارة الى قصة ابراهيم عليه السلام .

البيان الثاني

وهكذا ، فقد ظهر أن البداء مختص بهذه النشأة الدنيوية ، دون السابقة . كما لم يذهب وهم واهم إلى ثبوت البداء لله تعالى في إبداع العقل الأول ، أو في خلق النفوس الكلية ؛ بل ، إن البداء ثابت في المحدثات ، وفي عالم الخلق ، دون الأمر . وهذا الاختصاص ، مصرح به في بعض المأثورات ، كما سيأتي إن شاء الله .

وبناءً عليه :

يتبين من جميع ماذكرنا من البداية حتى الان ، أن :

البداء لله تعالى ، عبارة عن إرادة الشيء ، أو طلب الماهيّة الظهور ببعض أنحاء الوجود الكامنة فيه ، وبعض أحكامه ، بعد ظهورها بغيرها .

وأنه ، قد انقدح بماذكرنا ، مااشتهر بينهم من أن البداء في التكوينات ، كالنسخ في التشريعات ؛ مما نقله صاحب الرسالة ، زعما منه أنه كلام تمام ، ذلك ، لأنه صدر عن المحقق الداماد (قده) في نبراس الضياء الّذي ، صنفه في مسألة البداء . وفيه :

أن النسخ بيان لعدم المقتضى للأمر والنهى رأسا ، بخلاف البداء ،

فإن المقتضى فيه تام ، والتوجه نحو الغاية المرتقبة فيه بلاكلام .

وإنّما البداء ثابت في صرفه إلى غير تلك الجهة ، وتغيير وجه الحكمة .

واعترض على كلامه (زيد في علومقامه) قبلنا ، تلميذه الفريد والمتأله الوحيد ، صدر المتألهين ، في شرحه على أصول الكافي ، وإن كان ما أورده عليه ، عندنا محل نظر لعلنا نشير اليه في تضاعيف البحث ؛ فانتظر هذا ، مضافاً إلى ما اختاره في معنى النسخ ، من أن :

نفس النبى أو الولى تتصل ببعض الألواح و نشاهد مافيها ،

مع عدم اطلاعه عما هو ثابت في غيرها من الألواح العالية ،

فيخبر عن أمر ؛ ثم يتصل بما في اللوح المحفوظ ، فيخبر بما يخالفه .

ففيه من الفساد ما لا يخفي ، و إن ارتضاه صاحب الكفاية أيضا ؛ و هو رحمه الله قد أخذ ذلك من صدر المتألهين . و لكنّه لم يتحصّل مغزى مرامه (قوه) ، ولم يكن ممّن يستحصله . فلا بأس ، أن نشير إلى ما أراده مما أورده في الأسفار[1] على وجه الايجاز والاختصار . فنقول :

إن آدم الحقيقى ، الذى ، علمه الله تعالى الأسماء كلها بنحو الجمع القرآنى ، و بضرب من الفرق الفرقانى ، هو ، الانسان الكامل الذى ، انطوت في حقيقته وحدة الوجود ذاتا ، وكثرة الشؤون عنوانا . و هو ، من جهة خلافته للحق تعالى ، يعلم كمال كل شخص ، و خصائص كل شيء ، بحسب النشأة المنطوية فيه ؛ و هى البرزة البدنية ، والنشأة الصدرية ، والمرتبة العقلية ؛ وإن شئت قلت: بحسب الملك والملكوت والجبروت فيأمر و ينهى ، لايصال كل واحد إلى كماله المرتقب منه حسب تلك النشأة . و أمره و نهيه ، عين أمر الله و نهيه ؛ لقوله تعالى : **«ان الذين يبايعونك تحت الشجرة انما يبايعون الله[2] »** الآية .

فهذه الأوامر والنواهى ، ممرُّ فيض الكمالات الوجوديّة و مخصصات ظهورها ، في نشآت وجود العبد ؛ سواء في هذه النشأة ، أوغيرها من : البرزخ ، والقيامة الكبرى بدرجات جنانها ، أو دركات نيرانها .

فالشارع (الانسان الكامل) ، يبين ما هو قابل من الأفعال للتحولات الى الصور

---

١ ـ كتاب الاسفار ـ الالهيات بالمعنى الاخص ـ طبع حجر سنة ١٢٨٢ هجرى قمرى ص ٦٤، ٦٥، ٩٠، ٩١ .

٢ ـ س ٤٨ الفتح ، ى ١٠ « ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله ، يدالله فوق ايديهم» ى ١٨ « لقد رضى الله عن المؤمنين الذين يبايعونك تحت الشجرة . . . »

المناسبة للنشآت ، و ما ليس بقابل . و يكشف ما يكون صالحا من الأعمال للتحول والتبدل ، في زمان دون زمان ، و بحسب إتيان فاعل دون غيره .

مثال ذلك :

أن الصلاة مؤلفة من مقولات متباينة ، بحسب هذه النشأة ؛ و صورتها الجنانية بعد تجسم الأعمال ، ليست بمندرجة تحتها ؛ بل ، لا تندرج تحت مقولة أصلا .

فالنسخ عبارة عن ، إظهار كون الفعل غير قابل للتحول إلى نشآت وجود العبد ، بحسب الزمان ، والمكان ، ومن جهة الفاعل . وهذا الكشف ، يمكن أن يتصف بالنقص والكمال والأكملية ، حسب سعة نفس النبي والولي ؛ و إن شئت قلت : حسب حالاته واتصالاته . فقوله تعالى : «**و حيثما كنتم فولوا وجوهكم شطر المسجد الحرام**[1] » الخ ، يكشف :

إما عن أن الصلاة إلى بيت المقدس ، من الآن ، لا تعطى العبد إعداداً لتلقى الفيض ، والتهيؤ لظهور حكم الواجب من الاتصال ، بالنشآت السابقة .

و إما عن عدم كونها مجرى فيض رباني ، و ممر نزول رحماني ؛ يظهر أثره في نشآت وجود العبد ، و برزات تحصيله من الملكية ، والملكوتية ، والجبروتية .

و قوله صلى الله عليه وآله : « الصلاة معراج المؤمن » ، و قوله : « لا يقبل الله الصلاة و صاحبها مشغول القلب » ، يدلان على أن الصلاة التامة الكاملة ، هي التي تمر بصاحبها إلى مقام القلب ، و أعلى ذروة الملكوت . و هكذا قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيمن فقد الطمأنينة في صلاته : نقر كنقر الغراب ، يدل على أن الصلاة غير المارة على مراتب وجود العبد ، لا يعتنى بشأنها ؛ فهي و أفعال الحيوان سواء . فكما أن فعل الغراب لا يعرج به إلى مراحل الإنسانية ، كذلك الصلاة المشار إليها ، لا يعرج بها العبد إلى منازل الكمل .

---

١ ـ س ٢ ، ى ١٤٢ .

من الأولياء ، عباده الصالحين .

كل ذلك ، بناء على ما هوالحق المحقق من مجعولية الوجود ؛ حيث لا يلزم من تلك التحولات للأفعال ، والتبدلات للأعمال ، أن تنقلب الحقيقة . و أما بناء على مجعولية الماهية ، فربما يتوهم لزوم ذلك المحذور ؛ و إن كان انا في ذلك نظر ليس هنا موضع تبيانه .

البيان الثالث

ثم هناك تصوّر ثالث لبداهة البداء ؛ و هو
موقوف على التنبيه بمقدمة بينة ، هي :
أنه لا ريب أن الألفاظ موضوعة للمعانى العامة . والمراد بعموم المعنى ، ليس مااستقرعليه اصطلاح أهل الميزان ، من اشتراك معنى واحد بين كثيرين بالفعل . وذلك ، لتصريحهم باشتراك كل لفظ ، و إن كان علما شخصيا، بأنه موضوع للمعنى العام . والمنطقى ، بما هو منطقى ، يأبى عن ذلك ؛بل ، وغيره يأبي عنه . سوى الطائفة الحقة ، وهم الذى لاتقشر جلود أذهانهم بمثل هذه الاسرار بتّه . وكيف كان مرادهم بعموم المعنى ، ان الخصوصيات الناشئة من المصاديق والقيود المنبعثة عن درجات شيء واحد أو شخص قادر ، لا مدخل لها في تقويم المعنى وتحصيل المفهوم مطلقاً؛ بل ، ما وضع له اللفظ ، هو ماينطبق على المراتب برمتّها والدرجات الوجودية عامتها .

مثال ذلك :

« الكلام » مثلا ، فإنه موضوع لما يبرز عما في الضمير ؛ سواءكان بواسطةالألفاظ المصوتة أو الكلمات الوجودية ، جوهرياتها وعرضياتها . فقوله تعالى : « **و كلمة منه اسمه المسيح ألقاها على مريم**[1] » ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : « نحن الكلمات التامات » ، إطلاق صدر على نهج التحقيق ، بلا إشراب مجاز ولا شوب توسع و ضرب عناية ،كمالايخفى. و كذلك لفظ الميزان ، فانه موضوع لما يتزن به الشيء ؛ سواء كان حديدا أو خشبا أو نحاسا أو غير ذلك ، و سواء كان حسيّاً أو خياليا أو عقليا ، و سواءكان دنيويا أوبرزخيا أو أخرويا . فالبرهان المستقيم ، و كذلك القياس الخلفي و الاستثنائي ، و غيرها ، موازين حقيقة للمعقولات .كما أن القواعد الهندسية ، ميزان الحساب والهيئة والأكّر و نحوها من الرياضيات . و هكذا النحو ، ميزان أساليب الكلام ، والصرف ميزان طبائع الكلمات . وقوله عليه السلام : « أنا الميزان » و« أنا الصراط » ، كلام صدر عن ينبوع التحقق بلا اشراب تجوّز . وهكذا لفظ « الكتاب» ، فهو موضوع لما ينتقش فيه مايعرب عما في الضمير ؛ سواء كان ذلك الانتقاش بصور الحروف والكلمات ، أو بالصور الفعلية، او بالصور والنقوش العقلية ، و سواء كان بالكلمات الوجودية من الحقائق التابعة أو المتبوعة . و لأجل ذلك قسم الكتاب إلى التدويني ، والتكويني ؛ المنقسم إلى الآفاق والأنفس ؛ المسمى بالكتاب المبين تارة ، وبالكتاب الناطق بالحق أخرى، إلى غيرذلك من اطلاقات لفظ الكتاب .كل ذلك على نحو الحقيقة الحكمية ؛ بل ، الحقيقة الأصولية؛ كما يظهر لمن تتبع موارد إطلاقات هذه الكلمات .

و هكذا لفظ العالم ، فإنّه موضوع لما سوى الله تعالى ؛ أعم من أن تكون موجودة في الخارج أو في العقل . ولأجل هذا ، قيل للحكيم المتأله ، بما هو حكيم بالفعل ، إنّه عالم كبير عقلي معناه للعالم العيني . و هذا التعريف ، و إن كان مبنيا على

[1] ـ س ۴ ، ی ۱۷۰ « . . . انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله و كلمته ألقيها الى مريم . . »

اتحاد العقل والمعقول ، إلّا أن التعبير بالمعاهاة ، يتضمن شيئاً من المسامحة . و حق التعبير أن يقال : الحكمة صيرورة الإنسان متحدا مع العالم بكمالاته (فافهم) . وفي قوله تعالى : « وجنة عرضها السماوات والأرض »[1] إشارة جليه إلى كون الحكيم عالما كبيرا مشتملا على جميع ذرارى أمهات الأسماء و آبائها .

مما ذكرنا ، ظهر أن الموجود والواجب والواحدوالغنى والفقير والمستقلوالمتعلق والممكن و غير ذلك ، موضوعات للمعانى العامة . كما قال الشيخ في الشفاء :

الواجب ، قديعقل نفس الواجب ، وقد يعقل شيء هوواجبالوجود، مثلا : انسان أو غيره ، فهو واجب الوجود . « كالواحد » ، حيث يعقل الواحد بما هو واحد ، و قد يعقل شيء يكون واحدا ، مثلا : ماء أو هواء فهو واحد .[2]

ومهما يكن ، فإنهذه المسألة ، ممانطقت بهألسنةالمتألهين ، أوتفقت عليهكلمتهم؛ سواء طابقت قواعد اللغة الأصول الدارجة في المحاورات العرفية ، أو خالفتها ؛ بل، إن الحق الحقيق الموافق لذوق التحقيق ، هو أن يقال بأن اللغوى لوسئل عن حقيقة وضعه اللفظ للمعنى ؛ بأنّك ، هل وضعته لمعنى ، أخذت فيه تعيين درجة خاصة من مراتب وجوده أو مراحل تحصله ، مثلا : لفظ « زيد » ، أهوموضوع للمسمى باعتبار أول زمان تولده ، أم بعده ؟ فلا ريب ، أنه بعد استشعاره بحقيقة السؤال ، يجيب بأنى لم ألاحظ في المعنى خصوصية درجة منوجود المسمى ، أو نحومن أنحاء تخصه . فلفظ « زيد » ، موضوع لمسماه مع عرض عريض ، وإلقاء خصوصيات الأحوال والدرجات ، من : الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة والهرم ، حتىإن صورته الجزئية الحاصلة فيالذهن،هى زيدبحسب الحقيقة ، وذلك ، لأن تلك الصورة ، هى مناط علمنا بزيد . فلو لم تمكن الصورة زيدا ، بحسب الحقيقة ، لم يكن علمنابها علما بزيد ؛ بل ، كان علمنابزيدعين

---

١ ـ س ٣ ، ى ١٣٣ .

٢ ـ الهيات الشفاء ، طبع حجر ، طهران ، ص . ٥٨٠ ، ٥٨١ .

الجهالة و محض الضلالة .

والحاصل ، أن كل لفظ : سواء كان جامدا أو مشتقا ، وسواء كان نكرة أومعرفة، اسم جنس أو علمه أو علما على شخص : كل لفظ موضوع لمعنى بالعموم الوجودى ، والكلية العينية ، والسعة المصداقية .

والبرهان عليه : و إن قيل إن اللغة ، لا تثبت بالبرهان العقلى ؛ لأنهاتوقيفية ، يتوقف إثباتها على تنصيص أهل اللغة ، أوإعمال أمارات الحقيقة والمجاز ، من : التبادر و صحة السلب و عدمها ، والاطراد ، و نحوها ؛ مما هو مذكور في كتب الفن ؛ أو ، إن اشتهيت أن لا تسمى ذلك برهانا ، فقل : إن السرفي ذلك ، أن الوجود أصل فيالتحقيق والموجودية . وإنه واحد بالوحدة المطلقةالسريانية،وحدة حقة حقيقة . وإن له درجات و مراتب متفاوته بأنحاء التشكيكات الحكمية ، بل الأصولية ، من : الشدّة والضعف ، والنقص والكمال ، والعينية والذهنية ، والمادية والمجردية : كالدنيوية ، والبرزخية ، والأخروية ، وغيرها . وإن عمومه ، ليس بعموم الكليات الحاصلة في الذهن ؛ بل ، على نحوالشمول والسريان والانبساط علىالأشياء وفيها. وإن وحدةكل موجود، عينوجوده، بلا اختلاف فيالمحكى عنه . وإن الوجود والماهية متحدان، ضربا من الاتحاد؛هواتحاد المتحصل واللامتحصل؛ والاختلاف في حيثيتى الكمال والنقص ، كاتحاد الجنسوالفصل؛ حيث إنهما متحدان في الجعل والوجود ، مختلفان فيالإبهام والتعيين ؛ بخلاف الاتحاد المطلق بينشيئين كل منهما عينالآخر بلاتعدد اعتبار،كما فيالوحدة والتشخص والوجود والوجوب . وإن شيئية الشيء بوجوده ؛ وهو المبدأ الفريد الذى ، بمقتضاه يقال للشيء إنه هو هو ، لا بماهية . وإن الوحدة في الشيء رفيع الدرجات بالفعل ، وكثرتهبالقوة. و أخيرا ، إن الألفاظ سواء كانت أمارات او علائم للمفاهيم الذهنية ، أو كانت حكايات و عنوانات لها ، هى وجوه للحقائق الوجودية المشككة بالتشكيك الأخص .

و أنت ، بعد ما عرضنا عليك ، إن فتحت عين بصيرتك وتمسكت بالفطانة،لرأيت أن إطلاق الألفاظ على الحقائق الغيبية ، التى ، هى أصول الحقائق الخارجية و متمم

حقيقتها و مكمل هوياتها ، أولى من إطلاقها على المراتب النازلة المتأخرة عنها ؛ بل، لو تأملت حق التأمل فيما مرّ عليك ، لوجدت الألفاظ كلها ، اسماء ؛ إلّا أن إطلاقها بعنوان الاسمية ، يتوقف على ظهورالحقيقة في صدرة خاصة من صور الشؤون والمراتب.

ثم بعد الاحاطة خبرا بهذه القضيّة المتداولة
على أذواق المتألهين ، و سد ثغورها ، نقول :

من الألفاظ الموضوعة للمعانى العامة ، لفظ البداء . فإنّه موضوع بحسب لب الارادة الوضعية ، و في مقام الجدّ بها لصرف الشيء عن الغاية المتوجه إليها ، و قطع طريقه ، و عطفه إلى غاية أخرى مباينة للأولى أو مناسبة لها . و أماكون هذا الصرف والقطع متعلق علم سابق أو غير متعلق به ، أويكون ايقاعه و ايجاده على وجه التّندم، أو على وجه ، فخارج عن حقيقة المسمى بلفظ البداء ؛ بل ، هو من لوازم بعض المصاديق و القيود الناشئة عن المواد الخاصة . وهذا نظير العلم ؛ فإنّه موضوع لحضور الشيء المجرد لدى الشيء المجرد . و أما كون ما به الحضور ، عين الذات ، أو صورة حاصلة منها ، أو على وجه العموم ، كون العلم فعليا أو انفعاليا ، إجماليا أو تفصيليا ، حضورياأوحصوليا ارتساميا ، جوهرا أوعرضا ، وكونه منأى مقولة منالمقولاتالعرضية فإن هذا من خصوصيات المواد والتخصصات المنبعثة عنالموضوعات أوالمتعلقات ، كماأن اتصاف العلم بالحدوث والقدم والوجوب والامكان ، من باب التخصص المأخوذ فيرتبة الموضوع سابقا . وذلك ، لأن الموضوع كمايتضيّق و يتخصص بالمحمول ، بلاإطلاقولا تقييد ؛ بل ، على نحوالضيق المأخود في المعلول بالنسبه إلىعلته . فان المحمولكذلك، يتضيّق ويتخصص بالموضوع ؛ فيأخذ ، المحمول بحسبكل خصوصية ناشئةعنموضوعما، أحكاما خاصة غيرمترتبة علىمطلق طبيعة المحمول .

و لعله الاشارة إلى ما ذكرنا ، من : أن الخصوصيات المنبعثة عن الموارد ، غير مأخوذة في المسمى ، تتبين مما استقر عليه رأى الأساطين ، من : أن الأجزاء الذهنية، معتبرة في حد النوع ، بنحو الابهام الصرف ! و أن الخصوصيات المأخوذة فيها،من باب

زيادة الحد على المحدود ، كأخذ الدائرة في حدالقوس . فالمعتبر من الحيوان والناطق، هو حدالإنسان : الحياة الأعم من الدنيوية ، والأخروية ؛ والنطق الأعم مما يتحد مع القوى البدنية نزولا، ومايشمل العقل بالفعل، بل، العقل الفعال، إلى مقام الفناء المطلق في الواجب الحق صعودا . و إيماضا إلى شمول النطق لمقام الفناء المطلق ، قد عرّف القدماء الإنسان ، بأنّه حيوان ناطق مائت . و هكذا المعتبر من الجوهر ، أعم مما في المجرد والمادى . و أريد من الجسم المأخوذ في التعريف ، الأعم من الطبيعى والمثالى والأخروى .

والحاصل :

أن إطلاق العلم والكلام والإرادة و نحوها من الصفات والأسماء على الواجب والممكن ، إنما هو بمعنى واحد و مفهوم فارد . و أما كون العلم في الواجب ، علما عنائيا ، أو إضافة إشراقية ، أو علما إجماليا في عين الكشف التفصيلى ، وفي الممكن علما حصوليا صوريا وكيفاً نفسانيا ، فإن هذا خارج عن طبيعة العلم . وهكذا ، كون الإرادة في الواجب ، عين العلم بالأصلح الأحسن أو العلم بالنظام الأتم ، و في الممكن ، عين الشوق المتأكد الحاصل عقيب الدرك ، فهو من خصوصيات ناشئة عن موضوع الإرادة .

و كذلك الكلام عن الكتاب ، فإنه موضوع كما ذكرنا لماينتقش فيه . وأماكونه ماديا أو مجردا ، و كون نقشه معقولا أومحسوسا أومتخيلا أوموهوما ، حتى صح تقسيمه إلى التدوينى والتكوينى المنقسم الى الآفاقى والأنفسى المنشعب الى علّيّنى و سجينى ، فمن الحيثيات المنبعثة عن المواد الخاصة بلا مدخلية لها فيما هو المقوّم لكون الشيء كتابا .

والحاصل أيضا :

أن قولنا : الله تعالى ذوبداء ، والممكن له البداء ، فهو بمعنى واحد ؛ وهو ما أشرنا إليه ، من صرف الشيء و قطعه عن التوجه إلى الغاية المتوجه إليها . و أما كون

هذا القطع ، معلوما قبل وقوعه في إطلاقه على الواجب ، و غير معلوم عند إطلاقه على الممكن ، أو وقوعه على وجه الندم ولا على وجه الندم ، فإن هذا غير مأخوذ في حقيقة مسمّى البداء .

و مما يدل على كون البداء بالمعنى المذكور ، اتفاق كلمتهم على عدم جواز البداء فيما ليس له غاية مترقبة يتوجه إليها . و كذا ، فيما لا حاجة منتظرة له ، كالمبادىء المفارقة للمادة ، والأنوار القاهرة ، والجنود الإلهية السابقة على المكونات . هذا ، كما نبهنا فيما سبق إلى أن ، حصول البداء ، لا يصح في ابتداء العقل الأول ، ولا في أخذ الشريك و غير ذلك . و على وجه العموم ، فإنه :

> لا يجوز ثبوت البداء في الكليات والأصول ؛ بل ، إن جريانه مختص بالفروع ، و مجلى ظهوره خاص بالمحدثات ، كما نطقت به السنة المأثورات الواردة في البداء .

فما أقبح قول من زعم :

> أن الخاتمية، على تقدير القول بها ، مما يقبل البداء؛ ويمكن أن تقع في الخارج ؛ و قد حصل البداء في كون نبينا محمّد صلى الله عليه وآله وسلم خاتما لدعوى فلان النبوة و قبول الناس دعوته ، إلى آخر ما زين له الشيطان في هذا المجال ! !

و وجه فساد هذه الدعوى و قبحها ، هو أن النبوة ، و ما هو من شؤونها ، من : الناسخية ، و أولى العزمية ، والخاتمية ، ونحوها ، من الأصول ، و مما لا حالة منتظرة فيها ؛ حتى تكون قابلة لتعلّق البداء ، فلامجرى له فيها ،كما هو أوضح من أن يخفى. (فتدبر في المقام ، فإني لم أجد من تعرض لموارد جريانه ، و متعلقات إمكانه . والضابط الذي قرع سمعك مما تفردت به فيما أعلم ، فاغتنم) .

البيان الرابع

ولنا بيان رابع لتصوير البداء ؛ و
هو موقوف على تمهيد اساسى و غوص
بحر استئناسى ، و إن أمكن إرجاعه
إلى نظم قياسى .

١ •

تمهيد :

إن السير النزولى والتحرك الأفولى ، من مطلع شمس الحقيقة ، في منازل الأمر والخلق ، قد أنشأ فينا شرورا و آفات و سلوبا و نقصانات ، حاصلة من ضرورة التنزل والانحطاط عن رتبة قيومنا ، منبع الكمالات و أصل الخيرات .

والاستشعار للكمال منشأ طلب ذاتى ؛ والحركة الفطرية تهدف إليه . وكلٌ يريد أن يجبر نقصه بذلك الطلب ؛ فهو سؤال افتقارى و حاجة ذاتية ، والذاتى غير متخلف . فالممكن بما هوممكن ، مع قطع النظر عن العلة ، دائما في حال السؤال والذل والحاجة المحضة ، هذا بحسب الماهية ؛ و أما بحسب الوجود ، و هو مقام غناه ، فقد تقرر في موضعه أنه مجعول بالذات ؛ والماهية ليست مجعولة إلّا تبعا . والمجعول بالذات ، ليس له اعتبار وراء المجعولية والمعلولية ؛ كما قرره محى الحكمة المتعالية ، في سفر من أسفاره قال (قده) :

« المجعول بالذات ، لاحيثية له وراء المجعولية ؛ وإلّا ،
يلزم أن يكون المجعول بالذات ، غيرما هومفروض، مجعولا؛

هذا خلف . »

ومن المحقق أن المجعولية ، مضايفة للجاعلية ؛ فلايمكن تصور استقلال للمجعول بالذات ، عن جاعله ؛ فليست المجعولات إلاّ شؤونا ذاتية و هويات ربطية للجاعل .

فالممكن بحكم أنه ممكن وله إمكان ، محتاج ذاتا ، ذليل سائل ، فقير سؤالٍ بائسٍ ذليلٍ ذاتي. ولعل افتتاح الأدعية المروية عن الأولياء والكمل بكلمة «اللهم إني أسألك ، » إشارة إلى هذا السؤال الذاتي والفقر الجبلي والذل الفطري .

و مهما يكن ، فالجاعل بحكم أنه لا ماهية له ،لاحد له . و ما لاحد له ، حقيقته حقيقة الغناء عن الغير ؛ فهو واجد لكل كمال ، و حاوٍ لكمالات جميع معلولاته ؛ و إلاّ ، لكان فقيرا من هذه الحيثية ، وكل ماهو فقير من جهة و محتاج من حيثيته فقير من حيث الذات ؛ و هذا خلف . فالواجد للكمالات والجاعل للمعلولات ، جابر لنقص الممكنات و رافع عامة النقائص والآفات ، بحسب كافة النشآت و مجموع الاعتبارات ؛ فهو مجيب الدعوات ، و قاضي الحاجات ، و منتهى الرغبات ، ودافع الشرور والبليات ؛ و لكل ممكن سؤال ذاتي .

٢

و من المبيّن في موضعه ، أن السؤال نسبة بين السائل والمسؤول عنه ، و تلك النسبة ، متقومة بأمرين :

أحدهما :

وجدان السائل الفقير للمسؤول بوجه النزول .

والثاني :

تعيّن كل منها ؛ بمعنى ، اختصاص كلٌ منهما بخصوصية مرتبة لها ضرب من التعيّن .

فأمّا تعيّن المسؤول ، فهو تعين جمعية الكمالات الذاتية ؛ و أما تعين السائل ، فهو تعين نقصانى و شأن غير كمالى . و هذه المسألة الذاتية والمسكنة الجبلية،مستلزمة للسؤال ؛ و هويستلزم التكلم والخطاب مع المسؤول منه فكل سائل متكلم و مخاطب ؛ و كل ممكن بحسب دوام سؤاله المطلوب ، يخاطب قيومه الحق . ولا ريب أن الخطاب مقتض لنسبة حضورية بين المخاطب والمخاطب .

و هذه النسبة ، هذه الحقيقة الربطية ، بل ، الرقيقة الإرتباطية بينهما ، تنشأ عن مناسبات خاصة منبعثة عن الأعيان الثابتة تارة ، و عن خصوصيات روحية أو عقلية أو نفسية أو مثالية اُخرى ، و عن الخصوصيات المزاجية الدافعة بحسب هذه النشأة الدنيوية ثالثة ، كالمناسبات الواقعة بين افراد هذا العالم ، أو في الدار الآخرة ، كمناسبة أصحاب النار بعضهم مع بعض ، و أصحاب الجنة كذلك . و لهذه المناسبات المعنوية ، ورد عن المعصومين عليهم السلام أن : الأرواح جنود مجندة ، ما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف .

و هكذا يظهر مما ذكرنا ، أن السؤال والدعاء من كل سائل وداع ، عبارة عن طلب اتحاد الناقص من جميع الجهات أو الفقير من جهة خاصة ، مع المدعو الكامل الحق والغنى بقول مطلق ، أو الغنى من جهة خاصة ، اتحادا بحسب النزول أو الصعود . والغاية المرجوة من هذا الاتحاد ، هي سراية حكم أحد المتحدين على الآخر ؛ و هي مقتضية لكسب الفقير ، الغنى ، عن الغنى بالذات ، أوفي جهة . ومن المعلوم ، أن هذه السراية، علة لطروّ عنوان حادث على الذات ، بعدما لم تكن معنونة به، مثل : عنوان «المدعو له» أو المفدى له » أو « المشعوف له » إلى غير ذلك .

٣

ثم إنه من المقرر في موطنه ، أن الحب والبغض ، كالإرادة والكراهة والحسن والقبح وأضرابها، إنما تتعلق بالصور الذهنية ؛ لا بماهي هي، بل، بماهي مَرآة للخارجيات.

و أن تعلقها بالخارج ، بما هو خارج . يستحيل ؛ لأنا ، نجد في أنفسنا أن من رأى شبحا عن بعد ، فاعتقد أنه صديقه ، يريده و يشتاق إليه ، و إن كان في الواقع أعدى عدوه . و إذا انعكس الأمر ، انقلب حكمه .

البيان

والان و قد نفتحت أزهار هذه الحقائق في رياض عقلك ، نقول :

البداء ، عبارة عن طروّ عنوان حادث متحد مع الشيء ؛ عنوان ، من العناوين التى يتعلق بها الحب والبغض والحسن والقبح والإرادة والكراهة ونحوها من الصفات المحمودة أو المذمومة . وهذا العنوان ينشأ عن استعداد الممكن لاستحضار الحق الواجب استحضارا موجبا لتوجهه إليه ، توجها من جميع الجهات ، أو توجها بحسب بعض الوجوه و عدّة من الاعتبارات ؛ بحيث ، يوجب التوجه المشار إليه ، رفع حكم البينونة ، و يحدث في الممكن ما يقتضي الغنى الكمالى في جهة من الجهات ؛ و لولا طروّ العنوان الحادث ، لم يكد يتوجه الشيء نحو ذلك الكمال . و بعبارة أخرى ، إن البداء على هذا الوجه ، هو ظهور أحكام المعية الإلهية ، حسب بعض الأسماء والصفات أو باعتبارها جميعا .

و ينبعث عن هذا الظهور ، اتصاف الشيء بصفة محمودة أو مذمومة ؛ بحيث، لولا هذا التدلى والظهور ، لم يكن الشيء موجها نحو ذاك الكمال ، و لم يكد يتصف بتلك الصفة .

و على وجه العموم ، فان الاضطرار و السعى والرأفة والدعاء والشفاعة والنذر و أمثالها ، موجب لطروّ عنوان حسن متعلق بالحب ، بابراز كمالات خفية و غايات كامنة ، وترتيب صفات مخبوءة ، وإظهار احكام غيبية ؛ على وجه ، لولا العنوان الطارىء

المعبرعنه بالمعية الإلهية، والقرب الوريدى ، المحكى عنه تعالى: « **هوأقرب اليكم من حبل الوريد**»[1] ، لم تكد تترتب أو تظهر من الشيء هذه الكمالات المطلوبة والغايات المرغوبة ؛ كما هو ظاهر للعارف الواله في الجمال غير المتناهى ، والمجذوب المقيم في الدير الإلهى .

والخلاصة :

أن البداء ، نحوُ استحضارِ الممكنِ ربّه الذى يربّيه ، « وبدّه اللازم » الذى يعلوه ، ليتوجه إليه توجها ، موجبا لرفع حكم البينونة من جميع الوجوه ؛ و مقتضيا لظهور سرّ المعية الإلهية . ثم بعد الاستحضارالتام ، يسأل ضريعا من الحق الأول بلسان ظاهره و باطنه ، بلسان روحه و صدره وقلبه، أو بلسان استعداده الكلى الذاتى، أو بلسان الحال المنبعثة عن اثنين منها ، أو عن ثلاثة أواكثر ، سؤالا موجبا لطروء عنوان حسن عليه أو على شيء آخر ، أوالتحقق بصفة محمودة أصلها في الأصل أصالة ، و فرعها فيه بنحو التبعية المحضة ، أو وجدان كمال غير مترقب ، و امثال ذلك . حتى إذا أُجيبت فراعته ، و ترتب عليها ذاك الكمال المتضرع له والصفة المحمودة المدعولها ، يكون الشيء قد انعطف عن الغاية المتوجه إليها ، إلى غيرها ، مما لم يكد يتوقع . و هذاعين معنى البداء .

فالشيء ، بواسطة التعين والتقيد بالمرتبة ، محجوب . و كل محجوب ، لايترتّب عليه من الكمالات غير المتناهية الوجودية ؛ إلّا كمالا خاصا . فاذا خرق الحجاب أو رفع الأغطية ، بواسطة طروء عنوان حسن ، ترتب عليه غير ذلك الكمال . فيقال : إن عدم تحقق الغاية المنتظرة ، و وقوع غيرها مما لم يك يتوقع ، كان ببداء الله . (فتدبر) .

---

[1] ١ ـ س ٥٠ ، ى ١٦ .

هذا ، كما أن الكمال غير المترقب الذى ، يتضرع له الممكن : إما كمال خاص فى جهة خاصة ، كالذى تطلبه النفوس الناقصة ؛ أو كمال مطلق بسيط ، هو ثمرة شجرة جميع الكمالات الوجودية ، المعبّر عنها بالشجرة الطيبة ؛ فثمرتها واحدة واجدة لكل مادونها من الثمرات ؛ و هى إعطاء الحق عبدَه الموفق ، القدرة التامة الكاملة للتصرف في الأشياء بالإيجاد أوالاعدام ، و إنزال الغيث أومنع السماء بركاتها ، و دفع البلايا ، و رفع المنايا ، و نحوها ، في هذه النشأة . كما أن له التصرف في الدار الآخرة بالشفاعة ، و إطفاء لهب جهنم ، وإيقاد نيرانها ، و ازدياد نعم الجنان و لذاتها ؛ كما هو ظاهر لمن سلمت جبلته عن شوائب العصبية والتقليد و أصغى لكلام الحق .

و أخيرا :

فإن ما ذكرناه ، هو أنموذج ما ألهمناه من سرّ استجباب التوسل بالأدعية الواردة عن صادع الشرع المبين . فالتمسك بها، منشأ لطروء عنوان مقتض لترتيب كمال تعلق به عرض الداعى ؛ و هو معنى إجابة الدعاء . فالداعى بكل دعاء ، يستحضر مرتبة خاصة من المراتب الكمالية الإلهية ؛ فهو متصل بالحق من تلك الحيثية :

١ ـ اتصالا بوجه عام ؛ و ذلك ، عبارة عن تعلق عامة الموجودات و كافة عوالم الوجود ، بالحق تعالى . وقد عبّر عن هذا التعلق والارتباط ، بالمعانى الحرفية . وذلك في قولهم : الممكنات معانٍ حرفية بالنسبة إلى المعنى الاسمى الواجب، قد ورد في القرآن الكريم : « **قل كل من عندالله** » [١] .

٢ ـ اتصالا بوجه خاص به ؛ و هو الوجه الذى ، ليس للوسائط فيه دخل لنيل الفيض من الحق ؛ كما يدل عليه قوله تعالى : « **لكل وجهة هو موليها** » [٢] .

---

١ ـ س ٤ ، ى ٧٨ .

٢ ـ س ٢ ، ى ١٤٨

٣ ـ اتصالا بحسب الموهبة الإلهية ؛ كما هو لدى الأولياء والكمل ، ولاسيما ، المخصوصين بالولاية الكلية المحمدية (عليهم الصلاة والتحية) .

٤ ـ اوبحسب ضرب من التجارة المعاوضية ، كماهو لدى المتذكر بالأذكار المروية، أو المتعبد بارتكاب المشاق و الأعمال الشرعية كالصوم و الصلاة والجهاد و نحوها . فانها تورث العامل بها إعداداً، لاستحضار الكمال الجمعي أوالفردى، بإلقاء وسائط الفيض و رفض الأغيار تارة ، و بواسطة مجارى الفيض الإلهي أخرى ؛ و الى الوجهين ينظر قوله تعالى : « **ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت** [1] » ، و قوله : « **و انزلنا من السماء ماء** » [2] .

فليكن ما ذكرناه من الأنموذج مودعا عندك ، و اغتنم قدره ؛ إذ به تنكشف لك أسرار ، منها : سر تشريع القرعة في قوله صلى الله عليه وآله: «القرعة، لكل أمر مشكل أومشتبه» [5] ؛ و كذلك ، الطيرة ، والتفاؤل ، و نحوها ؛ فإنها مقتضية لترتيب عنوان حسن أو قبيح ، إلى آخر ما ذكر في الدعاء حرفا بحرف . و منها الحِكَمُ الداعية إلى اتخاذ أنواع الاستخارة ، سواء كانت بالمصحف أو بالرقاع ونحوها . فتضرع إلى الحى القيوم المفيض للعقول الفعالة ، لعله يفيض عليك من الأسرار والحكم ، غير ما أفاضه علينا .

و أخيرا جداً :

فإنه مما يجدر بالإشارة هنا ، أن لنا في الأذكار الواردة ، و ضابطها، وأن أيها أكمل و أفضل من غيرها ، و أيها أتم و أسرع تأثيرا ، و أن أيها حكاية عن الجميعة الكمالية ، و أيها حكاية عن الفردية الاختصاصية ؛ و هى ، تخصص كل فرد أو طائفة

---

١ ـ س ٦٧ ، ى ٣

٢ ـ س ١٠ ، ى ٢٢ ، س ٢٣ ، ى ١٨

بأوراد خاصة ، والكيفية المختصة بكل ذكر ، وقوا عد معرفة أرباب الإجازات وأصحاب الروايات . و معرفة من يجوز أخذ الذكر منه و من يجب ذلك في حقه ، إلى غيرذلك: لنا ، تحقيق ليس هنا موضع بيانه .

خلاصة نورية

وقد من الله علينا بالهامه ما يليق
بهذه المسائل والدقائق ؛ كما هو
المبتغى منه ، بكشف الحقائق إبانة
كشفية و خلاصة نورية . . .

اعلم أن ما أسلفناه من البيان و قدمناه من التبيان ، أردنا به انجلاء قلبك ؛ ليقوى حكم الصقالة الذاتية ؛ فينطبع في مرآة نورانيتك ، ما هو الحق من معنى البداء، ولزوم ثبوته لله تعالى ؛ولولاه ، لاختلط عليك بظلمانيتك الجسمانية وغشاواتها العارضية، ما لا يليق بجناب الحق ، من الآراء الشيطانية والأهواء النفسانية . فاستمع لما يوحى إليك مسرورا ، ولا تصغ إلى من يلقى إلى أوليائه زخرف القول غرورا . و مهما يكن، فإنك إذا أمعنت النظر فيما مرّ عليك من تصويرات معنى البداء لم تلفها زائدة على أربع صور :

إحداها: أن البداء بالمعنى الذى، هو واقع فينا، ثابت للحي القيوم ؛ ولكن، بحسب المراتب المتأخرة . فالحقيقة الإلهية لها درجات ، والفاعلية لها مراحل ، متفاوتات صعودا و نزولا . و لعل ما نورده عن الفتوحات إلى ما ذكرنا بشير ، من قوله : « إن اسمه السريع المصور يقتضى التردد و ما يشبهه » . ومراده من التردد ، هو السيلان الجوهرى في النفوس المنطبعة التى ، عبّرعنها بكتاب المحو والإثبات . و معلوم أنها من المراتب النازلة ، والحقائق المتأخرة السافلة ؛ كما هو متقرر في العقول الكاملة .

ثانيتها : أنه عبارة عن طلب الماهية ، حسب المحبة الذاتية للجمعية الكمالية ، الظهور ببعض أنحاء الكمالات الكامنة فيه ، و اتصافها بأحكامه ، بعد الظهور بغيرها ، والاتصاف بما سواها ؛ كما تبين لك بمالا مزيد عليه .

ثالثتها: أن حقيقة البداء و مقومه ، هو، صرف الشيء و عطفه عن الغاية المتوجه إليها ، إلى كمال غيرمترقب . وأما كون هذا العطف والصرف، متعلّقُ علم سابق،وعدمه، اووقوعه على وجه الندم ، واللاندم ، فليس من مبادیء وجوده ، ولا من منا شيء انتزاعه ولا مما أخذ في وضع لفظه ؛ كما هو منتقش في صحائف عقلك و ألواح نفسك ممّا تلونا عليك .

رابعتها ؛ أنه طروء عنوان حسن أو قبيح ، و حدوث صفة ممدوحة و مضادها . و مقتضى ذلك الطريان ، ترتب كمال غير مترقب ، أو دفع نقص غير مترقب . و تنشأ هذه العناوين والصفات ، عن المناسبات المعنوية أو الروحية أو المزاجية ، أو غيرها من أنواع التناسب ؛ كما تليت عليك ، ورتلت ترتيلا .

فان كان من كلمة تقال فى هذا المقام

فهى :

أن هذه الوجوه، مترتبه حسب درجات عقلك؛ وهى، الأربعة المتقررة في الحكمة المشائية : من العقل الهيولانى ، والعقل بالملكة ، والعقل المستفاد ، والعقل بالفعل ؛ فهى الأنهار الأربعة المنسابة من جبال عقول قدوسية في جنات عدن نفسية . فاشرب منها إن كنت من أرباب النعيم ، واغتسل في كوائر التعليم والتسليم . ولا تدخل في ضرب الشيطان فإنه من اتبعه ، من أصحاب النيران ، أعاذنا الله و جميع الإخوان .

المقام الثانى

دحض ما قيل في مغزاه ، و ما تُوهم أنه الحق من معناه

فنقول :

اختلفت الآراء وتشتتت الأهواء ، في تصور معنى البداء والتخلص من أغوال هذه البيداء . ومنها ، الاحتمالان اللذان ذكرهما صاحب الصحيفة المكرمة المشار إليها في مستهل الكلام :

أحدهما :

أنّ البداء بمعنى الإبداء تجوزا؛ وذلك، لاستحالة استناده بالمعنى الحقيقى ؛ أى ، الظهور بعد الخفاء ، لله تعالى ؛ وهذا ، مستلزم لكونه جاهلا ، متغير العلم ؛ فيكون محلا للحوادث ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا . والعلاقة المصححة لمثل هذا التجوز، هى المشابهة التامة بين إبدائه ، والبداء في غيره ؛ كعفوه عن العاصى بعد توعده على العصيان ، بواسطة التوبة و نحوها .

ثانيهما :

ما نقله عن بعضهم ، من صحة إرادة معناه الحقيقى ؛ حتى إذا نسب إليه تعالى، لم يكن ذلك بالنسبة إلى علمه الذاتى ؛ بل، بملاحظة العلوم الفائضة عن الحق تعالى على الألواح السماوية

النازلة على نفوس الأنبياء والأولياء ؛ وشيئا فشيئا ، لادفعة واحدة و هذا البداء ، و إن كان في علومهم أو في الألواح القابلة ، إلّا أنه بالنظر إلى أن علومهم فائضة عن الحق تعالى ، يصح اسناده إليه ؛ كما نسب الفعل إلى نفسه في الكريمة : « **يتوفى الانفس حين موتها** »[1] ، و نسب هذا الفعل بعينه إلى غيره في قوله : « **قل يتوفيكم ملك الموت الذى وكل بكم** »[2] . و بهذا الوجه، يظهر معنى قولهم : لا جبر ولاتفويض بل أمر بين الأمرين . كما هو الحق الحقيق بالتصديق .

فأقول باختصار :

كون البداء بمعنى الإبداء ، من أقبح ما قيل في مجاله ؛ و ذلك ، لا من جهة التجوز ، و فقد العلاقة المصححة لعدم التشابه بين البداء والإبداء ؛ بل ، من جهة ما يرد عليه من الإشكالات ، و يتوجه إليه من المعضلات التى نشير إلي عدة منها :

أولا :

إن هذا المعنى ، غيرقابل للنفى والإثبات ، و توجه النقض والانبات . كماأنه لا يصلح لان يكون موردا للخلاف بين العقلاء ، فضلا عن الفضلاء . فكيف يسمح عاقل لنفسه بأن يقول : ليس لله تعالى إظهار المخفيات وإعلام المجهولات و إبراز المحسات؛ مع أن الأمر أبده من أن يحتاج قولا من عاقل ؟ ! و كيف إذن يتفرد به الامامية،أو يثبته الأئمة عليهم السلام ؛ حتى يطعن العامة عليهم ؟ ! وعلى أية حال، فإن بداهة هذاالأمر مانعة من وقوعه مورد الانكار و محط الأنظار و مطمح الأفكار ؛ كما هوظاهرلأولى الأبصار . فاعتبر من أصحاب الاعتبار .

ثانيا :

١ – س ٣٩ ، ى ٤٢

٢ – س ٣٢ ، ى ١١

أن هناك مغالطة ، من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات . فاعتبار الجهل والخفاء والعدم في موضوع البداء ، من لوازم بعض المراتب ، وليس مأخوذا في قوام حقيقته مطلقا . و قد وقع مثل هذا الغلط لأقوام لم يشيّدوا أركان المنطق في كثير من المواضع ، منها :

١ ـ كلام الواجب . فإنهم لمّا رأوا صدق « المتكلم » عليه تعالى و حجة جريه ، وظنوا أن الكلام مركب من الأجزاء المتصرمة المقتضية الذات ، و هذا لا يليق بجنابه، لاستلزام صدق كون الذات محلا للحوادث، وقعوا في حيص بيص. فذهبت الأشاعرة إلى إثبات الكلام النفسى ، وقالت المعتزله : إن المراد بكلامه تعالى ، إيجاد الكلام في الغير ؛ كإحداثه الكلام في الشجر والطور و نحوها .

وحلّ مغالطتهم ، أن ما هو مقوم التكلم ، ليس إلا الإعراب عما في الضمير . وأما تركبه من الحروف والأجراء المقتضية الوجود ، فمن لوازم المرتبة الخاصة . و كون كلامه تعالى بحسب المراتب السافلة ، مركبا من الأجزاء والحروف المصوتة المتدرجة في السمع ، فغير مستلزم لما ذكروه من التوالى الباطلة ؛ كما لا يخفى على ذوى القوّة العاقلة .

و هكذا ، يتبين مما قدمنا لك من مبنى غلطهم ، أن منشأ خبط صاحب الرسالة ؛ حيث جعل البداء بمعنى الإبداء ، وهو بعينه ماأوقعهم يتخبطون العشواء ؛ حيث جعلوا كلامه بمعنى إيجاد الكلام في الغير ؛ و هو ما أشرنا إليه من أخذ مما بالعرض مكان ما بالذات . والحل ، ما أو مأنا إليه ، فتبصر .

٢ ـ و منها ، ما وقع منهم في باب العلم . فإنهم لما رأوا أن العلم إضافة بين العالم والمعلوم ، أوكيف نفسانى يعرف بالصورة الحاصلة من الشيء ، زعموا أن الواجب بالذات لا علم له بذاته ، ولا بماسوى ذاته . فأما الأول ، فلأنه لا نسبية بين الشيء و نفسه ؛

والعلم يقتضي ذلك . و أما الثاني ، فلاستلزامه كون الذات محلا للحوادث ؛ إذ العلم بكل معلوم مقتض لصورة غير الصورة الحاصلة من معلوم آخر ؟ فتكون الذات متغيرة حسب تغير المعلوم ؛ والكل محال ؛ والمستلزم المحال محال ؛ فعلمه محال . فلابد أن يكون علمه عبارة عن ذوات الأشياء ، أو عبارة عن إيجاده تعالى العلم في الغير .

و هذا ، كما ترى ، عين ما أوقع صاحب الرسالة في الغلط ، والخلط بين لوازم المراتب والمواد الخاصة ، و بين مقومات أصل الطبيعة . و حل شبهتهم ، أن العلم ، هو الوجود مع زيادة اعتبار ؛ كما أو مأنا إليه فيما تقدم ؛ فراجع .

٣ ــ ومنها، صفات الواجب مطلقا . فإنهم لمارأوا أن المشتقات مركبة منالذات الثابت لها المبدأ ، و رأوا أن الذات المأخوذة فيها لا بد أن تكون غير المبدأ ، كما في الممكنات ، ذهب الأشاعرة إلى زيادة الصفات على الذات الواجبة ؛ حتى في الصفات الحقيقية . والمعتزلة ، لما شاركتهم في المبنى و فارقتهم في الدعوى ، لاستلزام زيادة الصفات كونها معلولة ، قالوا : بنيابة الذات عن الصفات ؛ كما هو مقرر فيمبحث صفات الواجب .

و حل ما سولت لهم أنفسهم ، هو أن المشتقات بسيطة عامة المواد أولاً . و على تقدير تركب المشتقات من الذات ، فهى أعم من الذات المغايرة للمبدأ ،كما فيالممكن، أو غير متغايرة معه كما في الواجب . و هكذا في إطلاق كل مشتق على نفس المبدأ ؛ كما يقال : السواد أسود ، والضرب ضارب ، والوجود موجود ، إلى غير ذلك . وإلى ما ذكرنا ، أشار الشيخ فيما نقلنا عنه سابقا ، بقوله : «الواجب قد يتعقل الواجب .. الخ»

أما قبل ،

فان قول صاحب الرسالة ، بأن العلاقة المصححة للتجوز هى المشابهة ، كلامعلى خلاف التحقيق . فالتجوز في الكلمة ، غير موقوف على العلائقالمشهورة ، وجوداوعدما؛ كما هو المصرح به في كلمات أساطين الفن . فراجع ، ثم اعلم أن :

ترتب المقتضى بالفتح على المقتضى بالكسر ، والمعلول
على العلة ، و هكذا ، ترتب المسبب على السبب و نحوها ليس من
باب البداء فلايقال عند طلوع الشمس ، إنه: بدالله تعالى الليل،
بإتيان النهار ؛ و عند غروبها لا يقال : بد الله تعالى في اليوم،
بإتيان الليل .

و على وجه العموم ، فإن عدم أحد الضدين ، مستند إلى عدم حضور علته ، و مقارن لوجود الضد الآخر ، وليس بابه باب البداء . فعدم البرودة عند وجود النهارأو الحرارة ، لا يبنى على مسألة ثبوت البداء ؛كما هو أوضح من أن يخفى .

ثالثا ؛

إذا تمهد هذا ، ظهر لك فساد قول من جعل هذا من وجوه البداء ؛ فقال :

بأنالعالم مشحون بالبداء، والحركة الجوهرية فيالأشياء
منمقدمات وجوده؛ فالجوهر لا يزال يتحرك منمقولة إلى غيرها.
و بديهى ، أن القوة والفعل، متضادان . وترتب أحد الضدين على
الآخر موقوف على ثبوت البداء .

و على وجه العموم ، فما من ممكن في دار الوجود ، إلا وله علة و سبب ؛ وترتب أحدهما على الآخر عين البداء .

و انقدح أيضا :

ما في تمثيل صاحب الرسالة للبداء ، بالعفو عن العاصى ، عند تحقق التوبة والإنابة . و وجه الفساد :

أن ترتب المغفرة على التوبة بعد العصيان ، إنما هو من باب ترتيب المقتضىعلي المقتضى . ولو أن أمثال هذه العناوين قد عدت تحت عنوان البداء ، لدخلت الأشياء برمتها فيه ؛ كما هو ظاهر لمن ألقى السمع و هو شهيد .

مع صاحب الرسالة أيضا
كان هذا فيما احتمله صاحبنا أولا من أن
البداء بمعنى الابتداء . أما ما نقله ثانيا :

من جعل البداء بمعناه الحقيقي بحسب العلوم الفائضة على الألواح السماوية، فهو مأخوذ من المحقق الكاشاني في وافيه ذيل أخبار البداء . فيرد عليه بأن :

الألواح مظاهر تأثير البداء و مجالي الاشراقات السابقة . فالبداء ثابت لله تعالى في مقام شامخ من مراتب الذات الواجبة ؛ يعبر عنه بالحضرة الغيبية الأزلية . ففي هذه الحضرة أمور باطنية من أبطن بطون الغيب ؛ و ربما لا يظهر أثره أبدا ، و ربما يظهر؛ و لكن لا يعلمه أحد ، إلّا بعد الوقوع خارجا . و يدل عليه قول الرضا عليه السلام في خبر سلمان المروزي عن علي عليه السلام : « أن لله تعالى علمين ؛ علم مخزون عنده ، منه البداء، و علم ، علم ملائكته و رسله » . و يؤيده قوله تعالى : « **قل ما كنت بدعا من الرسل و ما أدرى ما يفعل بى ولابكم** » ، قوله صلى الله عليه وآله : « ليت رب محمد لم يخلق محمدا » ؛ مع أنه صلى الله عليه وآله بحسب تعين حاله ومقام هويته في الحضرة العلية ، على بصيرة من ربه ؛ و بحسب تلك الحالة كان يقول : «آدم و من دونه تحت لوائي يوم القيامة » .

وبالجملة ، فالبداء ثابت في المراتب العالية والدرجات الشامخة الرفيعة من الذات؛ و إنما ، ظهوره يكون في الألواح عالياتها وسافلاتها .

رابعاً :

ومن الآراء الضعيفة في معنى البداء ، ما حكى عن المرتضى علم الهدى . والحق، إنه معنى عجيب ، لا ينبغى صدوره من قبله (قده) . و أعجب منه ارتضاء الشيخ لهذا المعنى ؛ حيث قال في العدة :

فأما البداء ، فحقيقته في اللغة الظهور . ولذلك ، يقال :

بدا لنا سور المدينة ، وبدا لنا وجه الرأى . قال تعالى : « **و بدا لهم**

سيآت ما كسبوا »[1]؛ ويراد بذلك كله ظهر . وقد يستعمل ذلك في العلم بالشيء بعد أن لم يكن حاصلا ، و كذلك في الظن . فإذا أضيفت هذه اللفظة إلى الله تعالى ، فمنه ما يجوز إطلاقه عليه ، و منه ما لا يجوز . من ذلك ، فهو ما أفاد النسخ بعينه . و يكون إطلاق ذلك عليه ، ضربا من التوسع .

و على هذا الوجه ، يحمل جميع ما ورد عن الصادقين من الأخبار المتضمنة لإضافة لفظ البداء إلى الله تعالى ، دون ما لا يجوز عليه من حصول العلم بعد أن لم يكن . ويكون وجه إطلاق ذلك عليه تعالى ، والتشبه ، هو أنه ، إذا كان ما يدل على النسخ، يظهر به للمكلفين ما لم يكن ظاهرا ، و يحصل لهم العلم به ، بعد أن لم يكن حاصلا ؛ و أطلق على ذلك لفظ البداء .

قال (قده) : قال سيدنا المرتضى (قده) وجها آخر في ذلك؛ و هو ، أن قال : يمكن حمل ذلك على حقيقته ؛ بأن يقال : بدالله؛ بمعنى ، ظهر له من الأمر ما لم يكن ظاهرا له ، وبدالله من النهى ما لم يكن ظاهرا له ؛ لأن قبل وجود الأمر والنهى ، لا يكونان ظاهرين مدركين ؛ و إنما ، يعلم أنه يأمر أو ينهى في المستقبل . أما كونه آمرا أو ناهيا ، فلا يصح أن يعلمه ، إلاّ إذا وجد الأمر والنهى، وجرى ذلك مجرى أحد الوجهين المذكورين، في قوله تعالى: **« ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصالحين»**[2]؛ بأن نحمله على أن المراد به ، حتى نعلم جهادكم موجودا قبل وجود

---

١ ـ س ٣٩ ، ى ٣٨

٢ ـ س ٤٧ ، ى ٣١

الجهاد . ولا يعلم الجهاد موجودا ؛ و إنما ، يعلم كذلك بعد حصوله . فكذلك القول في البداء .

ثم قال الشيخ (قده) : و هذا وجه حسن جدا . [1]

و فيه :

أولا :

أن أمره تعالى ، كما أشرنا إليه فيما مر ، عبارة عن الارادة الأزلية الناشئة عن المحبة الذاتية للظهور في مجال الأسماء و آبائها و أمهاتها لكمال الجلاء ، و في ذراريها لكمال الاستجلاء . و غايته ترتب آثارها عليها ، و بروز أحكامها خارجا ، تبعا لظهورها علينا . و تلك المحبة منتشئة عن معروفية الأشياء للحق ، بحكم «فأحببت أن أعرف . . » . والمطلوب ، ظهور أحكام الوجود من الوحدة والعشق وغيرها ، في الأعيان الثابتة ؛ و ظهور أحكام الأعيان من الكلية والجزئية و غيرهما في الوجود . و هذه المحبة الأزلية ، تتنزل في المراتب ، فيكون في كل مقام نبى ، له أمر و نهى ؛ حتى تتضاعف التحولات والتنزلات ، إلى أن تصل إلى أخيرة المراتب ؛ و هى النشأة المادية . فحينئذ ينقسم الأمر والطلب إلى : تكوينى لا يمكن عصيانه ، و تشريعى يمكن ترك امتثاله. فلله تعالى أمر واحد إجمالى في عين الكشف التفصيلى ، تنطوى فيه عامة الأوامر وكافة النواهى ، أزلا و أبدا . فليس ، إذا امر الله تعالى بشيء أو نهى عنه ، يتصف بصفة الآمرية ، ويحدث له عنوانها بعد أن لم يكن متصفا ومعنونا بها . فكيف يذهب عاقل إلى القول : بأن الله تعالى ، خلق الخلق أولا ، ثم صار علة ، و طرأ عليه عنوانها بعده؛ مع أن العلية مقتضية للايجاد والابداع ؛ لا أنهما منشآن لاتصاف الذات بها . هذا ، إذا أريد واقع العلية والآمرية ونحوهما ؛ أما إذا أريد بالعلية والمعلولية ، حقيقة الاضافة المقولية ؛ وهى التى تنتزع عن كون الذات ، بحيث يترتب عليها ما هو من شؤون الذات

---

١ ـ عدة الاصول ، طبع بمبى ١٣١٢ ه ق الجزء الثانى ، ص٢٩ .

و رشحاتها ، و هكذا الآمرية ؛ فإنها منتزعة عن إبراز الإرادة بداعي إحداث الداعي: فهي ، و إن كانت من العناوين المتأخرة عن الذات ، المتخصصة بخصوصية ذاتية ، إلاّ أنها من الصفات الزائدة على الذات ؛ مع أن صفة البداء ، لرجوعها إلي كيفية الإرادة الذاتية أو الغيرية ، و كونها من العوارض العارضة عليهما ، فهي من الصفات الحقيقية المحضة أو الحقيقية ذات الإضافة . وكلا النوعين ، عين الذات ، و ليس بزائدين عليها؛ كما تقرر في مبحث صفات الواجب ، من عينية الصفات الثبوتية بشعبتيها ، و زيادة الصفات الإضافية المحضة عند الكل .

و فيه ثانياً :

ما أشرنا إليه فيما تقدم ، من أن مثل هذا المعنى ، بمكان من البداهة بحيث لا ينبغي أن يقع موردا للنقض والإبرام بين جماعة من الأعلام ؛ حتى . يجرى في كلام السيد والشيخ (قدهما) : حرفا بحرف بلا كلام . (فتدبر) .

خامسا :

من الآراء السخيفة في البداء ، قول من زعم :

أنه عبارة عن الإرادة التكوينية للشيء ، بما يطابق الأسباب والمسببات ، ونظام العلل والمعلولات، و ما يتفق مع سلسلة المقتضيات ؛ مع كون الأمر التشريعي بخلافه .

و بنى هذا الأساس على كون الطلب غير الإرادة ؛ باعتبار أن الطلب بناء على المغايرة . نحو : بناء جناني متقوم بعقد قلبي ، نظير البناء والتعقد المقوم للتشريع والبدعة و أضرابهما ؛ و هذا ، نظير البناء في الجعليات ، في قوله ﷺ : « ابن على الأكثر » ، و قوله : « إذا شككت في صلاتك و طهورك فابنه كما هو » ، و مثل : «لا تنقض اليقين بالشك » ، و غيرها من الطرق والأصول المجعولة بلسان البناء ، ونحوه .

و بديهى ، أن حمل مثل هذا البناء على البناء في مقام العمل ، مع إمكان حمله على الحقيقة، مجاز لا يصار إليه . و بمثل هذا البناء ، يصحح أمر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط ، و ما إلى ذلك .

و حاصله :

أنه إذا كان الطلب غير الإرادة ، يمكن القول بأن البداء ، عبارة عن طلب الشيء حقيقة ، و إرادة ضده أو نقيضه . هذا غاية تقرير مراده .

و فيه :

مضافا إلى استحالة مغايرة الطلب والإرادة ، كما هو مقرر في موطنه ، و عدم معقولية مثل هذا البناء الذى ادعاه المتوهم :

أن اختلاف الأمر التكوينى والتشريعى ، من البداهة والظهور ، كالنار على العلم و الشمس في رابعة النهار . فلاوجه لإنكار العامة للبداء ، مع ذهاب جلهم إن لم يكن كلهم ، إلى مغايرة الطلب للإرادة ؛ كما هو ظاهر لمن راجع كلماتهم .(فراجع)

سادسا :

ثم من العقائد التى وقفت عليها في هذا المجال ، ما أطلعنى عليه بعض من له منٌ علىّ؛ فإنه دام توفيقه ، ألقى إلى كتابا مبينا ، زعم أنه إملاء بعض أجلاء المحققين من المعاصرين ؛ وقد سماه « مشكوة الضياء في مسألة البداء » ؛ و قدم أمام المطلوب ، أمورا لا ربط لبعضها بالمقام ؛ و إن كان في نفسه في ذروة التمام . ولا بأس في نقل ما له تماس بأصل العنوان ، و ذكر ما يرد عليه مما خطر بالبال في هذا المجال .

قال (قده) ،

الثالث: أن البداء قد يكون بالنسبة إلى التكوين والكائنات؛ و قد يكون بالنسبة إلى الأمر؛ لأن البداء بالنسبة إلى الله تعالى،

ترجع حقيقته إلى تغيير وجه الفعل ؛ فهو إيجاد شيء أولا ، وإبطاله وجعله شيئا آخر . و في التكليفات ، أن يأمر بشيء ثم يمتنع عن المأمور به قبل وجوده .

أما الأول : فقد يكون بأسباب طبيعية عادية ، و قد يكون بمداخلة أسباب غير عادية ، خارقة للعادات ؛ كاجابة الدعاء ، أو صدقة رافعة للبلاء ، أو توبة صادقة تستوجب استحقاق الغفران والرحمة بعد ما كان غير مستحق لها . وهذا ، أشبه بالبداء في الخلق من الأول ؛ و إن كان كلاهما بداء ؛ كماسنبين إن شاء الله تعالى... الخ . إلى أن قال (قده) : فان النطفة إذا انقضت مدة وجودها ، صارت علقة ، ثم تصير مضغة . فان انتهاء مدة وجودها النطفوية ، يصير سببا لافاضة صورة العلقة ؛ أي ، يصير سببا لحصول استعداد الصورة اللاحقة و فساد الصورة النطفوية السابقة

إلى أن قال :

أما الثاني : فهو لأجل ما هو الحكمة والمصلحة في الأمر . لأن العلة الغائية في الأوامر الالهية التعبدية ، ليست الا العبادة وابتغاء مرضاة الله .ومتعلق الأمر الذي هو المأمور به ، إنما هو المظهر للعبادة . قال سبحانه : **« و ما أمروا الاليعبدوا الله مخلصين له »** ـ الخ . فاذا حصل ما هو العلة الغائية من الأمر ، لم يبق محل ولا فائدة في نفس المأمور به ؛ إذ لاحكمة فيه ؛كما في الأمر بذبح اسماعيل ولذا ، وضع عن الخليل التكليف بعد حصول ماصدر عنه و تحقق الاطاعة منه و اختيار رضاء الله و محبته . وإليه أشار في كتابه العزيز حيث يقول : **« فلما أسلما و تله للجبين ناديناه**

أن يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا انا كذلك نجزى المحسنين»١

و في قوله سبحانه : « **انا كذلك نجزى المحسنين** » لطيفة لا تخفى؛ لأن ما هو الفرض من الأمر ، حصل بما فعله الخليل .

و فيه :

أولا :

أن ترتيب المسببات على أسبابها ، وحدوث المقتضى عند وجود المقتضى، ليس من باب البداء مطلقا ؛ كما مر التنبيه عليه سابقا .

ثانيا :

و لنزد في المقام ، و نقول : لو أن البداء جرى في الأسباب والمسببات، فإن لنا سؤالا من هذا المحقق ، عن إضافة البداء ؛ أتكون حينئذ إلى السبب، أم الى المسبب ، أم إلى السبيب ؟
فإن أضيف إلى الأخيرين ، لزم تخلف العلة عن المعلول ، أو عدم حدوث المعلول عند وجود العلة ، فيما لو كان مستندا إلى البداء ؛ إذ لولاه لكانت العلة موجودة بدون وجود المعلول ؛ و هذا محال .
وعلى الأول ، لزم وجود المعلول ، بدون العلة ؛ وذلك ممتنع بالضرورة.

ثالثا :

نقول : لو كان البداء جاريا في سلسلة الأسباب ، لزم منه جريانه في المبدعات والعلل القصوى للكائنات ؛ بل ، لزم منه أن يكون خلق العالم و إيجاده مستندا إلى البداء ؛ لأن وجوده مترتب على سببه التام الواجبى ؛
مع أن المتفق عليه بين الفريقين ، والمسلم عند الطرفين ، خلافه .
والعجب أنه (قده) ، اعترف بذلك أيضا ؛ كما يظهر من تضاعيف كلامه .

---

١ ـ س ٣٧ ، ى ١٠٣

ومع ذلك ، فقد جعل نظام العلل والمعلولات ، من مجارى البداء ؛ وكأنه(قده) لم يكن متأملا في لوازم كلامه .

و انقدح أيضا ،

بما ذكرنا ، ما في كلامه الأخير ، من جعل صيرورة النطفة علقة ، والعلقة مضغة، من باب البداء . و ذلك ، لأن ترتب كل صورة على هيولاها المستعدة لها ، ناش من النظام الكيانى ، المنتشاء عن النظام الرّبانى غير الجارى فيه البداء . نعم ، لو أن الأمر وقع بالعكس ، فجرى هذا الترتيب بالنكس ؛ بأن كانت الهيولى مستعدة لصورة معينة ، حسب إعدادات خاصة ، ولم تترتب عليها تلك الصورة المستعدة لها ، لكان الأمر من باب البداء ؛ كما هو ظاهر للمتأمل .

هذا و كانه (قده) قد تفطن ذلك ، فقال : بأنّ الإمام الثّامن عليه السلام عدّ هذه المواد من مجارى البداء ، في مكالمته عليه السلام مع سليمان المروزى متكلم خراسان؛ فأثبت له البداء بالبيّنات القرآنيّة ؛ حتى أقرّ به ، مع شدّة إنكاره ؛ كما هو وارد في عيون أخبار الرضا .

و سوف نتناول عن قريب إن شاء الله هذه الرواية بالبحث ، عند شرح الأخبار الواردة ، و سنبين لك وجه عدّ الإمام عليه السلام هذه المواد من مجارى البداء ، مع عدم كونها منها . (فانتظر حين تبيانه) .

و كذلك ،

ما ذكره (قده) من جريان البداء في الأوامر ، لحصول الغرض الداعى إلى ايجاب المأمور به ، فيضع عنه الوجوب .

ففيه

من الضعف مالا يخفى . وذلك ، لأنّ حصول الغرض من الأمر ، إنّما يكون سقطا له بحكم العقل ؛ و إلا ، لزم تحصيل الحاصل . و لهذا ، انفقت كلمتهم ، بأنّه

لامعنى للامتثال عقيب الامتثال؛ فلا تماس بين المسألتين ، و انفرجت المسافة جوف المرحلتين .

ومن ذلك يظهر أن عدم وجوب ذبح إسماعيل عليه السلام ، ليس لأجل البداء الناشيء عن حصول الطاعة و الانقياد ؛ و لهذا ، ذكروه ضمن فروع أمر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط ؛ بل ، إنّ الوجه ، ماذكرناه سابقا من أنّ الذبح المعهود لم يكن واجبا بقول مطلق ؛ بل ، كان متعلقا للإرادة ببعض جهاته وحيثيّاته ؛ وقد حصلت الجهات المطلوبة، فحصلت الطاعة ، فسقط الأمر لذلك ؛ بلا دخل للبداء في صرفه عن الغاية المترقّبة ، ولا تغيير في وجه الفعل ؛ كما لا يخفى .

فائدة

ثمّ إن المحقق المذكور ، بعدما مهد للفرق بين إرادة الخلق و الخالق مقدمة، وأثبت أنّ الأولى لكونها منتشئة عن قصد زائد ، فالرجوع عنه مستلزم للندم؛ بخلاف الإرادة بالنسبة إليه تعالى ؛ فإنّ الرجوع عنها ممتنع لعدم العزم والقصد إلى الفعل .

و بالجملة ، بعدما مهد لعدم إمكان جريان البداء بالنسبة إلى الارادة المقدّسة الإلهية ، وامتناء ، قال (قده) : إن للإرادة المقدّسة الإلهية مرتبتين :

الاولى : مرتبة الذات المقدّسة .

الثانية : المرتبة المتأخّرة ؛ وهي الإيجاد ، ومغايرة الإرادة الّتي هي صفة للواجب تعالى ، لإرادة الخلق ؛ نظير مغايرة سائر صفاته المقدسة لصفات الخلق ؛ حيث إنّ المغايرة ليست بحسب المفهوم فقط ، بل ، إنما هي بحسب الحقيقة ؛ لأنّ المعتبر في الإرادة و كون الفعل إراديا ، إنما هو مبدئية القائل للفعل ، عن إدراك وعلم ورضى ، حسب ما تقتضيه الحكمة والمصلحة .وما سوى ذلك لا يعتبر في كون الفعل إراديا ؛ بل ، إنّما هو لأجل أنّه لا يكون في المخلوق إلا به ؛ إن المبدئية ، لما لم يكن بنفس ذاته ؛ بحيث يكون مبدأ لفعله بذاته ، طبقا لما تقتضيه الحكمة والمصلحة ؛ كما هو ظاهر ؛

فيحتاج في حصول المبدئيّة على النحو المذكور إلى تصور الفعل أولا ، ثم الاعتقاد بفائدته ؛ فيحصل الشوق ثم العزم عليه . فإذا كان الفاعل ، بنفس ذاته عليماً حكيماً ، من غير حاجة الى روية و تفكر سابق ، وكان فاعلا ومبدأ بنفس ذاته . بذاته عن رضى بالفعل و عن محبته له ، كانت مبدئيّته و فاعليته له إرادية لاغير .

فإذا تبين أن الباری تعالى ليس فاعلا بالقصد ، وأنّ الارادة منه بجميع مراتبها مغايرة لإرادة الخلق ، ظهر أن نسبة البداء ليست بالمعنى الذی هو في الخلق ، أی ، الرجوع عن قصده وعزمه اللازم للندم .

و ظهر أيضا أنّه لا يتصوّر في المبدعات المستندة إلى عللها التامة الصادرة عن فاعلها بنفس الأمر و القضاء ، لعدم التراخي ؛ فالبداء قبل الفعل اللازم منه التراخی . وهكذا ينحصر مورده في الكائنات المستند وجودها إلى علل و أسباب ناقصة حادثة متدرجة الوجود .

ولما تبين أن الإرادة من الباری تعالى ، هی إحداثه لا غير ، وأن إيجاد ذوی الأسباب ، بايجاد أسبابها و مقتضياتها ، ظهرت لك حقيقة البداء ، وأنّه فيها ، إيجاد مايقتضى غير ماتقتضيه الاسباب الأولية ؛ ای، إيجادما يروع ويمنع الأسباب عن تأثيرها في مسبباتها ومقتضياتها ؛ وهذا ، يقتضي تغييراً في صفة من الصفات للذات المقدسة الإلهية .

و ظهر أيضاً ، أن نسبة البداء إليه ، كنسبة سائر الحوادث التي لها أسباب خاصة ؛ ومع ذلك مستندة إليه تعالى من غير شائبة

تجوّز ؛ إذ ليس البداء ، على هذا التقدير ، إلا إيجاد أمر يقتضي خلاف ماتقتضيه الأسباب الطبيعية الأولية. وهذا المعنى ، لا يقتضي تغييرا في العلم ولا في فعله الكلي ؛ إذا كان الكل على وفق المصلحة، بل ، إنّما هو تغيير المصلحة الجزئية في الفعل الخاص ، بأن يكون فعل من الأفعال خيرا وموافقا للحكمة ، ثمّ يصير أمر آخر مخالف له ، موافقا للحكمة ، ومصداقا لها ؛ و ذلك مثل : ترحيم المؤمن وتعذيب الكافر ؛ فاذا انقلب الكافر مؤمنا ، تنقلب الحكمة والمصلحة .

وفيه علاوة على طوله وجوه من النظر :

الاول :

أنّك قد عرفت فيما تقدم ، كون البداء بمعى واحد في الخلق و الخالق ؛ و هو صرف الشيء وقطعه عن الغاية المتوجه إليها حسب النظام الطبيعي . أما كون هذا الصرف و القطع ، عن علم سابق و عدم كونه مسبوق بالعلم ، و كذا ، وقوعه على وجه الندم أو على اللاندم ، فمما لامدخل له فيما وضع له لفظ البداء ؛ بل ، من خصوصيات الموضوعات؛ كما عرفت سابقا بما لا مزيد عليه .

فقوله (قده) : ظهر أن نسبة البداء إليه تعالى ، ليست بالمعنى الذى هو في الخلق، مجازفة في القول ، من غير دليل ؛ كما لا يخفى على التأمل النبيل .

الثاني :

هب أن البداء ، ليس بمعنى واحد في الخلق والخالق ؛ لكونه من توابع الإرادة؛ و هي مغايرة بالنسبة إليهما ، و لكن ذلك ، لايقتضي عدم كونه صفة للذات المقدسة الإلهية .

فإنه (قده) جعل البداء بالنسبة الى الايجاد ، و زعم أن الإيجاد غير صفة الذات .

و أنت خبير بأن الإيجاد منتزع عن كون الذات بحيث يصدر عنها الفعل . و

يعبّر عنها بالحيثية العلمية . والاضافة الاشراقية ؛ وهى منتزعة من حاق مقام الذات؛ إذ العلية ، لو لم تكن عين الذات ، لزم أن تكون عارضة عليها ؛ و كل عرضى معلل .

فعليتها ، إما الذات نفسها ، و إما غير الذات . وليس من الجائزأن تكون العلة للعلية غيرالذات ؛ إذا الغير ، إما عدم ، أو ماهية ، أو ممكن من الممكنات ؛ وجميعها باطل بالضرورة ؛كما هو ظاهر . وعلى الأول ، يلزم تقدم الشيء على نفسه ، أوالتسلسل لولا الانتهاء إلى علية هى عين الذات ؛ وذلك ، لأن الذات ، لو لم تكن علة ، لماأثرت في العلة العرضية .

فننقل الكلام فيعلية الذات ؛ فانكانت عين ماأثرت الذات فيه ، لزم تقدمالشيء على نفسه ؛ و إن كانت غيره استلزم التسلسل أن ينقطع ، بسبب انتهائه إلى علية ؛ هى عين الذات المقدسة الالهية .

و بالجملة ، فتوهم إن الايجاد والاحداث غير صفة الذات ، مناقض لما أسّسوه في باب الصفات الحقيقية ، و مستلزم لمفاسد لا يجوز للمحقق الالتزام بها ؛ كما هوظاهر لمن راجع كلماتهم في ذاك المقام .

فراجع هذا كله ، مع غمض العين عماارتضاه ، من جعل إرادتين للذاتالمقدسة الالهية : إرادة في رتبة الذات ، و أخرى في مرتبة متأخرة عنها . و فيه أن الارادة المتأخرة لا يمكن أن تكون عين الذات ، وإلّالزم تأخر الذات عن نفسها ؛ و هومحال.

فلا محالة في أنها عارضة عليها ، فيجرى فيه ما ذكرناه آنفاً من استلزامه تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل في الارادات . فلا محيصعن الانتهاء الىارادة ذاتية ؛ هى عين الذات ؛ و هو خلاف مطلوبه ؛ إذ لا يثبت به إرادة متأخرة عين ، كما هو مدعاه .

هذا ، مضافا إلى أن عروض الارادة في المرتبة المتأخرة ، مذهب الاشعرى فيباب الصفات ؛ و قد اقيمت البراهين القطعية على فساد مسلكه و ذلك في مناسبته .

لايقال :

إن المراد منالارادة المتأخرة هو الفعل والاحداث ؛كما يدل عليه خبر صفوان

بن يحيى المروى في الكافي ؛ قال : قلت لأبي الحسن عليه السلام أخبرني عن الإرادة من الله و من الخلق ؛ قال ، فقال عليه السلام : الإرادة من الخلق الضمير و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل ؛ أما من الله ، فإرادته ، إحداثه لاغير ؛ لأنه لا يهم ولا يروّى ولايتفكر؛ و هذه الصفات منفية عنه ؛ و هي صفات الخلق ؛ فإرادته الفعل لا غير ؛ ذلك بقوله « كن فيكون » بلا لفظ ولا نطق بلسان ، ولاهمة ولاتفكر ، ولا كيف لذلك ؛ كماأنه لا كيف له . (الحديث)

فانه يقال :

إن الفعل إن كان بمعنى المفعول ، يلزم منه كون الأشياء بأنفسها إرادات الله ؛ كما هو قول بعض الفلاسفة ، حيث ذكرأن الأشياء الخارجية ، هي نفس العلم والإرادة والقدرة و أضرابها ؛ و انكر علم الواجب بالأشياء قبل الإيجاد .

و بالجملة ، إذا كانت الأشياء بأنفسها إرادات ، فلا بداء فيها . فالموجود بعد وجوده لا مورد للبداء فيه ؛ إذ البداء هو أن يريد الفاعل أن يفعل شيئا ، ثم بداله أن لا يفعل ؛ سواء أوجد المقدمات اللازمة في وجود ذلك الشيء أم لا . و من البديهي أن هذا المعنى لا يتحقق إلّا قبل حصول ذلك الشيء ، لا بعده .

و إن كان الفعل بمعنى الإيجاد والإحداث ، كما هو مصرح به في الرواية ، فهو عين حيثية العلية . و قد مرّ أنها لا يمكن أن تكون متأخرة عن الذات . والرواية لاتدل على كون الإرادة ، إذا كانت بمعنى الإحداث تكون متأخرة عن الذات .

فتخلص : أن الإرادة المتأخرة عن الذات ، مما لامحصّل له .

نعم ، إن كان المراد من الإرادة المتأخرة ، هو تنزلها في المراتب المتأخرة ، لأنها من الحقايق المرسلة ، فهو حق لاريب فيه . إلّا أنه لااختصاص له بها ، بل بالذات أيضا ؛ فهي حقيقة مطلقة ارسالية تتنزل في المراتب سافلاتها و عالياتها ؛ كما هو في مسفوراتهم. فراجع و تأمل كي لا تختلط عليك الحقائق بالأوهام .

الثالث :

سلمنا أن الإرادة من الله تعالى ، هي إحداثه لاغير . و أن إيجاد ذوي الأسباب، إنما يكون بإيجاد أسبابها و مقتضياتها . و لكن قوله (قده) : إن البداء ، إيجاد ما يقتضي غير ما تقتضيه الأسباب الأولية ؛ أى ، إيجاد مايردع ويمنع الأسباب الأولية عن تأثيرها في مسبباتها و مقتضياتها ، فخال من التحصيل فالأولية والثانوية والتقدم والتأخر في الأسباب والمقتضيات ، إنما هي ، بالنسبة الى الأشياء مقيساً بعضها إلى بعض. وأما بالنسبة إلى الإيجاد والإحداث من الله تعالى ، فهي في مرتبة واحدة بلا تقدم ولا تأخر. و مهما يكن ، فلا تقدم ولا تأخر ولا كثرة في الفيض الإلهي و إحداثه في أمره تعالى : « **و ما أمرنا الا واحدة** » [1] ، وإنما الكثرة والتقدم والتأخر ، في المستفيض . وعليه، فالأسباب والموانع كلها في عرض واحد بالنسبة إلى الإيجاد والإحداث ؛ فلا وجه لنسبة البداء إلى الأسباب والمقتضيات ، إذا منعت عن تأثيرها الموانع و الروادع ، بعد كون الموانع في عرض الأسباب بالنسبة إلى الإيجاد ، الذى فرض أنه إرادة الله .

وبالجملة ، بعد الاعتراف بكون الأسباب والموانع بالنسبة لإرادة الله ، في عرض واحد ، فنسبة البداء الى الأسباب ، ليست بأولى من نسبتها إلى الموانع ؛ بل ، إن التأمل التام ، ليحكم بأن لا بداء أزلا و أبدا ، على هذا الفرض ، و هو إنكار للبداء من حيث لا يشعر ؛ إن الإرادة لما كانت واحدة ، و قد تعلقت حسب الفرض بالأسباب المقترنة بالموانع ، فلا يتصور لهذه الإرادة بداء، مادامت الأسباب المقرونة بالموانع قد وجدت ولا بداء بعد الوجود ، كما هو ظاهر لمن له تأمل ياهو .

ثم ماذا ؟ !

ثم إن عجبي لا يكاد ينتهي من مثل هذا المحقق ، وكيف اشتبه عليه الأمر،حتى

---

١ ـ س ٥٤ ، ى ٥٠

جعل تزاحم المقتضيات من باب البداء ، مع أنه (قده) قد اعترف بأن البداء من توابع الارادة ؛ فحيث لا إرادة ، لابداء . و بديهى أن الأسباب ، إنما تكون متزاحمة قبل الإرادة ؛ و بعد رفع التزاحم ، و غلبة بعضها على بعض ، تتعلق الإرادة بالغالب ؛ و حينئذ ، لا مورد للبداء .

مثال ذلك : الولد والأخ الغريقان ، إذا أريد إنقاذهما ؛ فإن مزاحم أحدهما ، هو الآخر ؛ حتى تغلب شفقة الولد على محبة الأخ ؛ فحينئذ ، يراد إنقاذ الولد فعلا دون الأخ .

و بالجملة ، فالتزاحم بين الأسباب والموانع ، إنما هو قبل الإرادة ؛ و أما بعدها فلا شيء سوى الإرادة المحضة ؛ و حينئذ ، لا مجرى للبداء ؛ كما لا يخفى .

ثم ، على تقدير التسليم بجميع ما تقدم من كلامه (قده) ، يردُ عليه أن هذا المعنى للبداء ، لا يستحق التشاجر بين الفريقين والنقض والابرام الواقع بين الطرفين ؛ لأن وجود الموانع والروادع المزاحمة للمقتضيات والأسباب الأولية ، محسوس بالضرورة، فلا يقبل الإنكار بوجه ؛ كما أن هذا المعنى ، لا يصلح البتة لأن يكون مورد الأنظار؛ كما هو ظاهر لمن ولج بيت العلم و أتى المدينة من بابها .

كان هذا ، تمام الكلام في المقام الثاني ،

والآن حان أوان الشروع في :

المقام الثالث

(عصمنا الله من الوقوع في شبكات الضلالة ومزلات الجهالة)

تمهيد معان عقلية فى تشييد مبان نقلية :

أولا :

اعلم أن طبيعة العلم ، ليست منحصرة في النقوش الذهنية المنطبعة والصور الحاصلة في مرآة النفس ، سواء كان ذلك من طريق التعلم من معلم بشرى و نفوس جزئية ، أو تعلما من النفس الكلية التى ، تعتبر هذه النقوش الجزئية شؤونها و درجاتها ، مما يسمى بالتفكر عندهم ، كما أن تتبع كتب القوم و مدارستها و مناظرة أرباب الجدال ومناقشة أصحاب القيل والقال ، ليست علة واهبة للصور العلمية ، مفيضة للإشراقات العقلية النافذة في حاق كبد الحقائق و متن أعيان الدقائق ؛ مما هو أمل العظماء دائما ، مما قال أشرف الكائنات و سيد الرسل فيه : « رب أرنى الأشياء كما هي » . إذ بعد أن يحصل الإشراق العقلى بيننا و بين حقائق الأشياء ، لايبقى استتار أو سبب للجهل ؛ على حين أن تتبع الكتب والمدارسة و محادثة العلماء ، لا تؤدى إلى هذا المقصود تماما ، فهى ليست سببا للاحاطة بجهات الموجودات و هوياتها ؛ وإن كانت تمنح نحوا من الإعداد والمحركية للنفس ، بهما تتقرب من محاذاة منابع العلم ، فتستعد للتلقى عن واهب الصور بل ، إن العلم بحسب الحقيقة و سنخ الطبيعة ، ليس وراء النور والظهور . و بديهى أن النور وجود ، فالعلم ليس له حقيقة وراء الوجود .

ثانيا :

بالحكم المحكم : « لا مؤثر في الوجود إلّا الله » لا جاعل للوجود سوى الحق

والفياض المطلق ؛ و هو الواجب الذى لا مفيض للنور سواه ولا معطى للوجود إلّا إياه .

ثالثا :

أن محل القبول للعلم النورى و التعقل الظهورى ليس أمرا ماديا **ولا موجودا** جسمانيا ؛ إذ ليس للجسم في ذاته سوى الظلمات والأعدام وغيبة الأجزاء بعضها عن بعض؛ و هى مساوقة للجهل ؛ كما أن الحضور مساوق للعلم ؛ بل ، إن المحل القابل له ، إنما هو حقيقة مجردة حاضرة الذات لذاتها ؛ كما تدلّ عليه القاعدة المبرهنة ، القائلة : بأن كل عاقل مجرد .

رابعا :

أن هذا المجرد النورى لا يمكن أن يكون مجلى الأنوار و مطلع الاشراقات **إلّا** إذا أراد الحق بحسب العناية السابقة و اللطف القديم . فبحكم : « **ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما يشاء** » [1] قد أودع في كل مقدارا من التجليات على قدر استعداده و في حدوده .

> وهكذا ثبت أن: حقيقة العلم نور ، والنور وجود ، والوجود متقرر بجاعله ؛ فقوام النور بفاعله ؛ لأن الوجود ليس بذى ماهية، حتى يتقوم بالجنس و الفصل ؛ فهو بسيط الحقيقة ، أحدى الذات لا تقوم له الا بفاعله ؛ و غايته ، و معنى التقوم بالفاعل ، كونه طورا من أطواره و شأنا من شؤون ذاته .

و بالجملة ، كما أن «ماهو» في الوجود ، عين «لم هو» ؛ كذلك ، فان «ماهو فيه» عين « لم هو » ؛ بل ، يكون « هل هو فيه » عين « ماهو » .

وعليه قد اتحدت المطالب في الوجود و العلم . و لعلّ إلى ماذكرنا يومى النبوى المعروف القائل : « ليس العلم بكثرة التعلم ؛ بل ، العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء»

---

١ ـ س ٢ ، ى ٢٥٥

إذالمشيئة لا تتعلق جزافا .

فما دام القلب لم يجرّد عن محابس الأجسام ومضايق المواد والأوهام ، فان الله تعالى ما كان ليقذف فيه النور الرافع للظلام ؛ بخلاف من نفض غبار الجسمانية عن صفحة قلبه و برأه عن زين شهواته و أخرجه عن الطبيعة و رذائلها عن الهيولى الظالم أهلها ؛ فانه تتبدل أرض مزاجه غير الأرض « **يوم تبدل الارض غير الارض** » [1] . فتتجلى في مجلاة ذاته الصور الروحانية والحقائق العلمية الإلهية . والأنوار العقلية .وحينئذ لاتخفى عليه خافية ، و تترشح منه المياه الصافية من غشاوات الجزئيات ، فتجري في أنهار القواعد الكلية وجداول الضوابط العقلية ، تابعة من العلوم الواهبية ، صابة في القلوب المهدية البشرية ؛ مما لاتصل إليه إلا قلوب ساكني القبة الالهية وقاطني بيضاء الجواهر الكروبية بعرصة البروز و الظهور .

ومن جملة الأمور المشتركة بين العلم والوجود بواسطة عينية حقيقتهما ما يأتي:

١ ـ العلم عين التشخص ووحدة الشخصية . فالوجود وراء التشخص لاشيء . و لما كان تشخص كلّ شيء بوجوده ، و منشأ التشخص و ما به تشخص الأشياء علم ، فالعلم موجود في كلّ الأشياء الموجودة سواء في الجماد والنبات أوالمجرد و المادى . و بناء عليه فالعلم بالذات يمتنع عن قبول الشركة ، لأنّه عين التشخص ؛ فلا يمكن أن يكون كليا ؛ كالوجود أيضا فهو لبس بكلي .

٢ ـ والعلم كما عرفنا غير مركب من جنس و فصل ، كالوجود أيضاً . فلا حد للعلم ولا يمكن الحصول على حقيقة بطريق الحد . كما أنه لارسم له ؛ لأن اكتشاف الأشياء يكون بالعلم .

فلو أنّ العلم في ذاته قد اكتشف بواسطة شيء لاستلزم ذلك الدور .

---

١ ـ س ١٣ ، ى ٤٨ .

و النتيجة أن العلم نظير مقتداه ، أى الوجود ؛ فهو في كمال الظهور ، وماهية في غاية الاختفاء والكمون .

٣ ــ وكما أنّ الوجود ليس له أكثر من حقيقة واحدة ، فالعلم كذلك ؛ حقيقة واحدة تشكيكية ، تجرى قدما بقدم مع حقيقة الوجود في المراتب و الدرجات المتفاوتة والمراحل المتفاصلة بنحو الكمال والنقص . وعليه ، فللعلم حكم على كل مرتبة ودرجة ؛ على هذا النحو ، من أنّه في مرتبة الواجب تعالى والعقول القاهرة ، تجرد محض ؛ وفي مرحلة النفس ، تجرد نفسانى من بعض الجهات؛ وفي المراتب النازلة ، يصل إلى إحدى المقولات المشهورة ،مثل الكيف النفسانى، أو من جنس الاضافة المقولية . وبهذه الصورة يمكن القول بأن العلم بمعنى العالمية أيضا من مراتب العلم و مسانخ لتلك الحقيقة .

٤ ــ و كما أن الوجود (من حيث هو وجود) بدون أى نحو من التعين ، عاريا من كلّ نوع من الإشارة و الوصف ، قد عنون « بالحضرة الغيبيّة أو الغيب المطلق » ، هذه المرحلة من الوجود غير القابلة للادراك و الفهم ، التي تعجز المشاعر البشرية و غير البشرية عن اسنكناهها و الوصول إليها ، فقد سجدت الأوهام على صعيد العجز أمام تصور ذلك المقام ، فان العلم كذلك أيضا ؛ فهو، فيما لو أخذ بلا تعين ، هو حضرة الغيب و المجهول المطلق . و هذه المرحلة من العلم ، هى ما عبرت عنها الأخبار بالعلم المخزون :

« إن لله علمين ، علما مخزونا لا يعلمه أحد من الملائكة أو النبيين ولا يطلع عليه غيره » .

و بالجملة ، فالصم إذا أخذ بصورة تعين من التعينات و صفة من الأوصاف ، فهو قابل للإدراك ومتعلق العلم و الشعور ومورد نيل الإفهام ؛ بهذا المعنى، من أن التعين مشهود مدرك بالذات ومعروض التعين يدرك بالعرض .

و ربما أشير الي هذه اللطيفة المعنوية في النبوى المشهور : « تفكروافيصفات الله ولا تفكروا في ذات الله » .

وعليه ، فالعلم بدون أي تعين هو عالم الغيب ؛ و بنوع من التعين ، هو عالم الشهادة. و لهذا كان الإطلاع على عالم الغيب خاصا بذاته بطريق الحصر الوارد في الآية الكريمة **« عالم الغيب والشهادة »** .

هذا ، وليكن معلوما ، أن « الغيب و الشهادة » قد أطلق بالنسبة لافراد الإنسان والقياس بالممكنات ، لا بالنسبة لنفس الأمر ؛ وإلا ، لزم عدم علم البارى بكل منهما؛ وهذا محال و ممتنع .

والآن ، أما وقد مهدنا بهذه المقدمات ، نقول :

إن الغيب و الشهادة صفتان متقابلتان متضادتان . و بمقتضى برهان الفصل والوصل، لامندوحة هناك من لزوم مركب و برزخى بين الوصفين المتقابلين المتضادين ؛ بحيث يكون في حد ذاته عاريا عن خصوصية الطرفين ؛ فالبرزخ أمر ، بحسب الذات مختف و غيب مجهول ، و بحسب الجوانب و الأطراف ، فان أثرة ظاهر معلوم . و عليه فالبرزخ بين الغيب والشهادة جامع لخواص الأطراف و آثارها دون أن يظهر عينيا . و بناء عليه ، فالبرزخ بين الظاهر و الباطن ، الأول و الآخر ، الغيب والشهادة ، علم جامع بين تمام تعينات المراتب ، حاوٍ لجميع خصوصيات الدرجات ، إحاطة لايشذ عن إحاطتها تعين .

فإذا تجلى البرزخ بظهورذهنى ، فذلك بالنسبة إليه تقررحقيقى ؛ ولكن ، لما كان لهذه البرزة جهة حكائية وحيثية مرآتية ، وكان شأن المرآة بما هي مرآة ، ألا تلتفت إلى جهة مرآتيتها ، فإنه يرى متقررا في عامة الأدعية النفس الأمرية .

و حينئذ ، إن كان متجنيا بتمام التعينات وكافة الدرجات ، فقد طابق ما في الذهن الخارج ، و بالعكس .

---

١ – س ۶ ، ی ۷۳ ، – ۱۳ ، ۱۰ – ۳۲ ، ۶ – ۵۹ ، ۲۲ – ۶۴ ، ۱۸۰.

وأما إذا لم يتقرر إلا بخصوص البرزة الذهنية والنشأة الظلية ، فلا مطابقة بحسب الواقع ، وإن كان المعلوم يُرى خارجيا . ومثل هذا العلم ، يتصف من أجل ذلك بالصدق والكذب جميعا ؛ فهو بالنسبة إلى نشأة الذهن صدق محض ، ومن جهة الحكاية عن الخارج كذب دائماً ، وذلك لعدم المطابقة . مثال ذلك :

من شاهد شيئا عن بعد ، وتيقن أنه حجر ، وكان في الواقع شجرا ؛ فهو بالنسبة إلى نشأة الذهن ومرحلة تعلق الحجر و حضور صورته في النفس صادق دائما ، وبالقياس إلى الشجر و صورته غير مطابق فهو كاذب دائما . وهنا ، صح السلب والإيجاب بالنظرين .

بعد تصوّر هذه الحقيقة وتدبر أطراف هذه القضية نقول : بديهي أن كل أمر عرضي يقتضي تقرر موضوعه الحقيقي دون أن يكون هناك اقتضاء زيادة على تحقق موضوعه . فإذا تعلق العلم بالحجر ، فإنّه يطالب بتقرر وتحقيق متعلقة ، وهو الحجر ، دون أن يكون هناك اقتضاء بالنسبة لتقرر الشجر فيه .

وبناءً على ما قررنا يتضح صدق القضية الآتية :

أن العلم البرزخي يظهر بصورة غير مطابقة للخارج ، و يتجلى بتعين خاص غير موافق لتقرر سائر التعينات و تجليها .

و هذا يقع أحياناً في علوم الأنبياء والأولياء والكمّل ، وأحيانا أُخرى في علوم أفراد الناس ، وأحيانا ثالثة في علوم ضروب الملائكة من «المدبرات أمرا والصفات صفا و الزاجرات زجرا » وغيرها من العلل السابقة على الحوادث العصرية والكائنات الزمانية. و هنا ، يجب ألّا يتوهّم أن وقوع هذا الأمر « كيفما اتّفق » أو أنّه يحدث دون فائدة ؛ وإنّما يتجلى العلم بتعين غير مطابق للواقع بالنسبة للطوائف الثلاث المذكورة أعلاه طبق مصلحة و حكمة تدعو إليها الأُمور التالية :

١ ـ حفظ قواعد الديانة و نواميس الشرائع الإلهيّة ، التي يعبر عنها بالنظام الاجتماعي ، و صيانتها .

٢ ـ مصلحة الآحاد و أفراد الناس ، و يعبر عنها بالنظام الفردى .

٣ ـ حكمة ومصلحة متعلقة بكلية عالم الأجسام من وجهة نظر النظام الكياني أو النظام الجملى الناشيء عن النظام السريانى .

وبعد الالحام بالقضية أعلاه ، نقول :

إن هذه الحقيقة ، تختص بحسب الاضافة إلى كل من الطوائف الثلاث ، باسم مخصوص على هذا الترتيب : من أنه بالنسبة إلى طائفة الانبياء والأولياء ، يوسم العلم غير المطابق ، من وجهة نظر المصلحة الاجتماعية ، « بالنسخ » وبالقياس إلى الأفرادو آحاد الناس ، فالعلم غير المطابق يسمى أحيانا « جهلا وغلطاً» ؛ وهذا فيما إذا لم يترتب على هذا الجهل والعلم غير المطابق أثر في الخارج ؛ فاذا ترتب عليه أثر خارجى فهو «التحيرى والانقياد » أوملامة النفس والندم . وكذلك بالنسبة للطائفة الثالثة **فهو العلل السابقة للبداء** . و من هنا كانت إضافة أى نوع من العلم و إلقائه تحدث من جانب حضرة الحق ، كما علمنا من المقدمات السابقة ، أن ملقى هذه العلوم غير المطابقة هو الحق تعالى شأنه ؛ الأمر الذى وردت به الآية الكريمة : « **ومانسخ من آية أو ننسها ـ نأت بخيرمنها** »[1] . و في « **نأت بخيرمنها** » إشارة لطيفة إلى أن النسخ والبداء، طبق مصلحة و حكمة لاعبثا و جزافا ، و أن الله تعالى قد أسند النسخ و التنسية إلي نفسه .

هذا ، و من الواضح الجلى لأرباب البصيرة والعلم ، أن معرفة الحق و معرفة صفات القيوم المطلق التى أهمها ثبوت البداء ، لا تتأتي عن طريق التقليد ؛ ولا يمكن تحصيل معرفة بالذات أو الصفات عن طريق الجمود على عقائد الآباء و ما أنس إليه الأجداد أو عاشوا فيه من ظل تلك المألوفات و المأنوسات و العادات سنوات طوال ؛ و لا يحصل هذا المقصود من القواعد الكلامية والأصول الجدلية ؛ لأن النظر والفكر والبحث العقلى المجرد لا تصل بالانسان إلى منزل العرفان بالله ، حيث السعادة الحقيقية ، وعن هذا

١ ـ س ٢ ، ى ١٠٦

الطريق لايحصل الاطلاع الكامل بعوالم الوجود؛ فهذه الطرق جميعاهی الطرق الظلمانية التي وصفها القرآن بقوله : « **ظلمات بعضها فوق بعض** [1] » . إن ارتياد هذه المسالك والسفر في هذه الممالك ، فطنة الوقوع في شبكة الشياطين .

وهكذا ، بعد الإلمام بالأصول المذكورة أعلاه ، فقدحان الوقت للشروع في بيان الأخبار الواردة في باب البداء . فمن بين الأخبار العديدة في هذا الباب مايلي من الروايات ؛ فهي أهم من غيرها ، وكل منها يتضمن و معنى مجملا فيهما متداخلا ، بحيث يقبل التأويل والتفسير بعدة أوجه ، مما حدانا لأن نخصها بالذكر .

الحديث الاول :

هكذا ورد في الكافي : « محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أبي الحق ثعلبة عن زرارة بن أعين عن أحدهما قال : ماعبدالله بشيء مثل ما عبد بالبداء » بمعنى أن عبادة الحق بوسيلة البداء أعظم وأرفع العبادات جميعا ؛ كما تفيد ذلك الرواية التالية للرواية المذكور اعلاه في الكافي ؛ و عبارتها على هذا النحو : « و في رواية عن ابن عميرة عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام و اعظم الله بمثل البداء » . بمعنى أن تعظيم الحق تعالى بالبداء اكبر تعظيم و أهم توصيف ؛ لأن بقية التعظيمات له سبحانه ، فيها تنزيه و إشراب تشبيه ، على خلاف البداء ؛ فصحته موقوفة على إرسال حقيقة إلهية في جميع شؤونها و أطوارها ، مع حفظ المقام الشامخ الرفيع و عدم البينونة عما سوى و عن الممكنات . و هذا ظاهر معنى الحديث وقال صدر المتألهين في شرح معنى الخبر الأول:

> ما عبدالله عبد بوجه من وجوه الإلهية و جهات الربوبية كعبادته بالبداء . و ربما كانت العلة في عظمة العبادة بالبداء ، هي أن العبادة والامتثال في القيام بالعمل في مثل البداء و النسخ من الأمور التي تكون المصلحة والحكمة فيها مجهولة مختفية على الخلق،

---

١ ـ س ٢٤ ، ی ٤٠

اعظم وأتم من سائر العبادات التى تكون المصلحة والحكمة معلومة ولو من بعض الجهات ؛ فالانسان عاجز عن ادراك المصلحة في مثل الحكم بقتل اسماعيل ، و رفع ذلك الحكم قبل وقوع الامتثال ، و إطاعة ذلك الحكم في الخارج .

و على وجه العموم ، فان مقصود صدر المتألهين ، هوأن الغرض من أى عبادة ، عبارة عن انقياد العباد و خضوعهم لساحة الربوبية المقدسة . فاذا كانت حكمة العمل العبادى و مصلحته مجهولة ، و مع هذا ، وصل العبد إلى مقام الانقياد والطاعة ، و أتم العمل ، فان خضوعه بالنسبة لمعبوده ، يكون اكبر من أداء عمل تكون كل جهات المصلحة فيه أو بعضها معلومة . كان هذا ، حاصل مقصود الفيلسوف العظيم شارح الكافي.

و يبدو أن على هذا الشرح انتقاد طفيف و فيه مناقشة قصيرة :

١ ـ عن أى طريق كان البداء عبادة ؟ . . هذا غير معروف ، و الشارح لم يثبت ذلك . أضف إليه أن البداء ليس من مقولة الأفعال . . . ، و حتى يكون من سنخ العبادات و جنس الطاعات . و إذا كانت المراد ، هو الأفعال والأعمال التى توجد على أثر الاعتقاد و وجود البداء ، كالنسخ ، يتضمّن فعلا ناسخا بالنسبة للعمل المنسوخ ، فالواجب أن تؤخذالمصلحة والحكمة فيذلك العمل بعين الاعتبار ، فتجعل طرفاللمقايسة. و ما اكثر ما يمكن أن تكون المصلحة في الفعل الناسخ أكثر ظهورا من المنسوح . وكذلك الفعل الحاصل من البداء ؛ فقد يكون ذاحكمة أوضح من حكمة العمل السابق على البداء . و عليه ، وفي هذه الحالة ، تكون العبادة بالمنسوخ أعظم و أتم من العمل بالناسخ ؛ و هذا باطل .

٢ ـ كون مصلحة البداء مجهولة و حكمتها مخفية ، أمر لا يمكن قبوله ؛ لأن اكبر فلسفة و مصلحة فيه ، هى ما سبقت الاشارة إليه أعلاه ، من أن الغرض من تشريع البداء ، هو الا يعتقد العباد بأن الحق تعالى محدود ، مقيد في البينونة مع خلقه والعزلة

عما سواه ، متوقف في مضيقة تجريده ؛ بل ، يعتقدون أن سعته و انبساطه دليل الرأفة والرحمة . و لهذا المعنى ، في باب فهم صفات الواجب و معرفتها ، مقام رفيع . هذا إلى كونه موجبا لوقوع العباد دائما بين الخوف و الرجاء ، هاتين الصفتين الممدوحتين المستحسنتين .

٣ ـ فإن كان المراد من كون البداء عبارة ، هوأنه عبارة عن الاعتقاد القلبى بثبوت ذلك للحق تعالى ، أو بعبارة أخرى : أنه من العبادات القلبية والأعمال الجنانية لا من الأفعال الأركانية ، فقد لزم في هذه الحالة أن تكون معرفة الواجب والاعتقاد بالوحدانية متأخرة عن البداء في مرتبة الفضيلة من حيث كونها عبارة ، و أنهما أدنى منها من حيث الدرجة . ولا يخفى ما في هذا الالتزام التالى من إشكال بالغ .

و هكذا يتضح مما قلنا أن شرح الرواية على الوجه الذى بينه الفيلسوف الكبير والشارح العظيم ، غير مرض أو قابل للقبول . الامر الذى يقتضى شرح الخبر المذكور و تنقيحه منوجهة نظر فكرية جديدة ، و بمعنى أدق . فنقول :

إن هذا الحديث الشريف يمكن حمله على عدة محامل صحيحة كما يلى :

١ ـ ليكن معلوما ، أولاوقبل كل شيء ، أن القاعدة المبرهنة قاعدة إمكان الاشرف ، تدل على أن الأمر الإلهى و عالم الأمر ، قبل خلق عالم الخلق ، و أنه متقدم وسابق عليه بعدة أنواع من التقدم : فتقدم بالعلية وبالشرف و بالرتبة ، و تقدم فكى سرمدى . و كثيرا ما قرع القرآن الأسماع بهذه الحقيقة العقلية البرهانية . فالآية الكريمة :

« هوالذى خلق سبع سماوات و من الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن...»١

تفيد تماما و بوضوح تقدم الأمر على الخلق . هذا ، و نعلم من ناحية أخرى كماسبقت الإشارة إلى ذلك ، أن البداء من كيفيات الإرادة ؛ والأمر أيضا عبارة عن ابراز الإرادة .

---

١ ـ س ٦٥ ، ى ١٢

فبناءً على هذه المقدمات ، يتأتى أن البداء ، قبل الخلق . و قد صرّح بنفس هذه النتيجة في خبر سلمان المروزى ، من أن علياً عليه السلام روى : « إن لله علمين ، علما مخزونا عنده يكون منه البداء » . و على كل حال ، ليس هناك محل للشك او الترديد في أن البداء قبل الخلق ؛ فقد تضافر العقل والنقل في الدلالة على ذلك .

أما كون البداء سابقا على الأمر بالذات او انه في رتبة الامر ، فليس خاليا من التامل . و في اعتقادنا ، ان نسبة كل من الامر والبداء إلى الآخر ، كالعكس إلى العاكس ، و نظير الحكاية إلى المحكى عنه . فالأمر ظهور و بروز إرادة بتمام كيفياتها .

و ظهور أى شيء بالنسبة إلى المظهر ، هو ما قد قيل بالفعل . و عليه لا يمكن القول بالتقدم والتأخر بين الأمر والبداء .

و على أى تقدير ، بعد أن تبينت حقيقة البداء و ثبت تقدمه على الخلق، نقول :

كل عبادة غير البداء تتعلق بذلك الأمر ، تقع في رتبته المتأخرة . فالأمر مقدم على جميع العبادات غير البداء ؛ لأن العبادة باحتياجها إلى الأمر، تقع في رتبة الخلق. و من هنا يتأتى أن البداء كالأمر سابق على كل عبادة مقدم عليها .

و بناءً على هذا ، فالبداء أشرف من العبادات جميعا و أتم و أعظم منها ؛ لأنّه في مرتبة علّة العبادات ، أو هو سابق عليها . على أن هذا ، لا يخرجه عن كونه من العبادات و يجب إلّا يتوهّم أن تلك المناقشة التى وردت على توجيه صدر المتألهين ، واردة أيضا على هذا البيان ؛ بنحو أنه يلزم من هذا البيان أن تكون معرفة الواحد تعالى والاعتقاد بالتوحيد متأخرين في مرتبة الفضيلة العبادية عن البداء ، ولا يمكن التزام هذا التالي كما أشير ضمن المناقشة السابقة .

و دفع هذا التوهم ، على النحو الآتى :

لقد أتيتنا أهمية البداء بالنسبة لسائر العبادات عن طريق تقدم الأمر على الخلق. و عليه لا يرد نقض على توجيهنا بالتوحيد وأمثاله ؛ لأن الأمر متأخر عن شخص الآمر ؛

و معرفة الواجب والاعتقاد بالتوحيد وسائر الصفات من شؤون الآمر ولا تعلق لها بالأمر. و لهذا قيل : إن وجوب المعرفة والتوحيد وجوب عقلي لا شرعي . فما دامت أمثال هذه الأمور متقدمة على الأمر ، لا يمكن احتسابها جزءً من العبادات . والبداء في الخبر المذكور مقدم على العبادات لا على جميع شؤون الصقع الربوبي .

٢ ـ التوجيه الآخر والمحمل الثاني للرواية ، يتوقف على بيان المقدمة الآتية: لا شك في أن الشرط في صحة كل عبادة ، هو محبة آل بيت العصمة والطهارة ؛ مما يعبر عنه في لغة الأخبار بالولاية . و في المستفيض المشهور : « بني الإسلام على خمس : الصلوة ، الصوم ، الجهاد ، الخمس ، و حبّنا أهل البيت » ؛ و هكذا عرفت الولاية كركن من أركان الإسلام . و لطالما طرقت الآذان بأهميتها وتقدمها على سائر الأركان . فقد جعلت صحة تمام العبادات وشرط قبولها لدى الصقع الربوبي ، من أحكامها وآثارها. فالولاية شرط قبول العبادة ، و قبول العبادة بمثابة الروح منها ؛ فالولاية روح تمام العبادات .

و من هنا يتجلى ثبات صحة ما أشير إليه في الأخبار من أن العمل الخارجي ، ظاهر و قشر و قالب عبادات ، والولاية روحها الباطن ولبها .

أما و قد مهدنا بهذه المقدمة ، فهنا نقول :

لما كان البداء من مختصات الإمامية والشيعة الاثنى عشرية ، و قد أبرم الأئمة الطاهرون (سلام الله عليهم أجمعين) و أكدوا و أصروا على هذا الباب كثيرا ، و كما يبدوا أن تشريع البداء في الحقيقة قد حدث مبدئيا من جانب أئمة الهدى دون وساطة من صارع الشرع ،كما لم يكن هناك لشارع الإسلام دخل في تشريعه ، وإنما أهل بيت العصمة وحدهم ، هم الذين جعلوه موردا للحكم والوجوب : كان امتثال الأمر البدائي المجرد عن الواسطة ، يتضمن إطاعة أهل البيت ، فرع المحبة . و بناء عليه ، فإطاعة أمر البداء ، أكثر من سائر العبادات كشفا عن تحقق الولاية والحكاية عن تلك الحقيقة.

والخلاصة :أنه مادام الاعتقاد بثبوت البداء ، قدأصبح متعلقا بالأمر ،فهو داخل في سنخ العبادات و جنس الطاعة . و لما كان أكثر من بقية هذه العبادات رعاية لجهة الولاية ؛ حتى إنه ليمكننا الادعاء حقيقة بأن روحه و قالبه و ظاهره و باطنه و قشره ولبه ، هي‌الاعتراف بولاية أولياء الحق ومحبتهم ، ومحبة الأولياءكما تعلم ، عين‌محبة الحق تعالى ، بالحكم المحكم :

« من أحبنى أحب الله » ، كما أن عداوة عباد الله عداوة مع الله : فإن الاعتقاد بالبداء أو البدائية ، هي‌اكثر العبادات قربا إلى الحق ومحبة للواجب المطلق ، وأقواها جميعا . و عليه ، فهي أشرفها جميعا و أتمها و أكملها وأعظمها . و هذا المضمون ، هو ما يستفاد من الرواية الثانية أيضا ، من أن أعظم العبادات البداء . و هكذا ، يجب‌أن يعظم الحق و يمجد و يكرم عن هذا الطريق .

٣ ـ أن الاعتقاد بالبداء يزيل اعتماد الإنسان علي سلسلة العلل والأسباب والمقتضيات ، و يسلب نظر الشخص بالكلية من الوسائط ، و يوجهه إلى المبدأ الأول و ما هو مكنون في علم الأزل. فترتيب المعلول‌على العلل والمسبّب واللازم على‌ملزومه على هذا التقرير ، منوط معلق بعدم حصول البداء . فإذا حصل بداء كان من‌الممكن، عن طريق إيجاد المانع ، أن يمنع الحق تعالى من تأثير السبب . و أخيرا ، لا يكون للمسبّب وجوداً . والمعتقد بالبداء ، من هذا الوجه ، قد راس عالم الأسباب بالكلية ، واعتكف في حمى الله ، و غسل يده من كل شيء ، و تمسك بأهداب الإرادة الأزلية و تشبث بها . و هذا المعنى ، هو عين حقيقة معرفة الواجب والاعتقاد بالتوحيد والايمان بالتوكل والتسليم والرضا بالقضا الإلهي . و لما كان الفرض من العبادات ، هو القرب من الحق تعالى والاتصال به ، و كان البداء يوجه الإنسان إليه أكثر من أى عبارة أخرى ، فقد أصبح من المعلوم أن البداء أشرف و أتم من العبادات جميعا .

تنبيه

إن للعلامة المجلسي شرح على أصول الكافي يوسم « بمرآة العقول » . حيث قدم بيانا بخصوص الرواية موضوع حديثنا ، وأورد توجيها بلغ من التهافت و ضعف التحقيق و عدم التناسب مع مقام هذا الشارح العظيم ، بحيث تورعنا عن نقله و صرفنا النظر عن انتقاده . فمن كان محبا لجمع العقائد والآراء أو كان من المتتبعين ، فعليه أن يرجع إلى ذلك الكتاب .

و لعله من المناسب نظر الضيق المقام أن
نختم الرسالة هنا محيلين شرح البقية على
الأصول السابقة .

والله ولي التوفيق

و هذه هي الرسالة التي ناقشها
الأستاذ وأشكل عليها، والتي
وعد بذكرها في آخر الرسالة

كاتبتني بشأن بيان عقيدتي في فلسفة البداء ، و جوابا عليك أقول :

إن مسألة البداء ، و هي من مهمات المسائل الكلاميّة ومن ضروريّات مذهب الشيعة ، تشتمل على جهات من البحث والكلام ، بينها ارتباط تام ؛ ومعرفة بعضها متوقف و مرتبط بمعرفة البعض الآخر . لهذا ، كان الأولى أن نبدأ بمقدمة بيانا لحل هذا السؤال :

و على وجه العموم و بطريق الاختصار ، فإن جميع الجهات المتعلقة بهذه الجهة الأولى ، تتلخص في فهم المعنى الصحيح لاسناد البداء إليه تبارك و تعالى ؛ إذ أنه أحيانا ،

لا يجوز اسناده إلى الحق تعالي بمعناه الحقيقى اللغوى ، أى بمعنى الظهور بعدالخفاء؛ لأنه يستلزم الجهل و تغيير العلم ؛ تعالى الله عن ذلك .

و لقد توهم بعض المخالفين من العلماء إلزام الشيعة بالبداء بهذا المعني؛ فاسندوه إليهم وشنعوا عليهم و اعترضوا باستلزام الجهل و تغيير العلم ، و هذا بهتان عظيم . فعلاوة على أن العلماء الشيعة و متكلميهم ، وهم في مقام تقديس حضرة الحق و تنزيهه ، قَلّة سحقت علىسائر المذاهب ، قد صرحوا في كتبهم العقائدية ، بأن : الحوادث كلها، في مرتبة واحدة بالنسبة إلى علم الحق ؛ والحق تعالى محيط بالجميع إحاطة واحدة . و ما الماضي والاستقبال إلاّ باعتبار النسبة بين كل منها إلى الآخر ، لا باعتبار إضافتها إلى علم الله تعالى .

فالبداء ، إذا نسب إليه تبارك وتعالى ، يكون المراد به الإبداء تجوزا ، أولعلاقة مصححة ؛ هي التشابه التام بين إبداء حضرة الحق و البداء في غيره ؛ كما يظهر بالنظر في موارد مثل : عفو الله عن العاصى بعد توعده على العصيان ، بواسطة التوبة و التضرع و نحوهما ، وكفو السلطان عن المجازات بعد أن أمر بها ، بالنسبة إلى الالتماس والتضرع وما إلىذلك ؛ ولوأنّ ما به الاختلاف ، وهو المنشأ لأن يكون هذا العفو بالنسبة للحق إبداءً ، وبالنسبة لغيره بداء ، غيرظاهر للعامة ؛ بل ، لايعرفه إلا الأوحدىمن الخاصة.

ومن الجائز على ما أعتقد أن بعض الكبار قد عرفوا بنظر اعمق ، إرادة معناه الحقيقي ؛ حتى ولو نسب إلى الله تعالى . ولكن هذا ، ليس باعتبار العلم الذاتى للحق، وانما بالنسبة للعلوم الفائضة على الألواح المقدسة السماوية التى ، في مقام التنزل إلى النفوس المقدسة ، نفوس الأنبياء و الأولياء ، بنحو التدرج شيئا فشيئا لادفعة واحدة . فمن الممكن أن يطلع نبى أو ولى علىأمر عن طريق ذلك العلم ، وبعد ذلك يطلع على مانع ما ، يقتضى الضد ؛ فيعلم خلاف ما كان لديه من ذلك العلم . و هذا البداء ، ولو أنّه في علوم الأنبياء والأوليا ، فهو في الألواح المقدسة السماوية على حسب اختلافها:

« يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب » .

أما باعتبار أن علمهم ، هو علم الحق ؛ لكونه فائضا منه تعالى إليهم ، فيصح إسناده إلى الله تعالى .

كما أن الله أحيانا ينسب فعلا إلى نفسه : «الله يتوفى الأنفس حين موتها» وأحيانا يسند الفعل إلى الغير . وهذا نظير الأفعال الصادرة عنها إليها بالذات ، صحيح ، كأن يقال : سمعت أذني ، رأت عيني ؛ وإسنادها إلى النفس ، صحيح كان يقال : سمعت ، رأيت ؛ والإسنادان صحيحان ، وإلى من هو له . ومن هنا ، يتضح معنى : « لاجبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين » كما هو الحق الحقيق بالتصديق .

هذا ، ولو أن في إسناد البداء إليه تعالى بمعناه الحقيقي ، احتمال آخر و تصور غير هذا ، ذكرته في مجلس الدرس ؛ ثم حدث أني وقفت بعد ذلك على أن بعضا من كبار المتكلمين قد اختاروه .

ولكن ، لما لم يكن إلى حد ما مرضيا للخاطر ، علاوة على أن بيانه لامحالة منجر الى ذكر بعض المطالب الاخرى ، فقد تحاشينا إيراده .

أما الجهة الثانية في حكمة البداء وفلسفته ، فهي ما إذا كان المراد منه ، الاحتمال الذى جر بيانه في الجهة الأولى ، اى عبارة عن الإظهار بعد الإخفاء ؛ والحكمة في ذلك حصول الفهم ، أن تأثير المقتضيات الأولية و ترتب النتائج عليها ، ليس بنحو العلية التامة التي ، لاتقبل التغيير والتبديل بأى وجه ؛ كما زعم اليهود وقالوا « يدالله مغلولة » بل ، التأثير بنحو الاقتضاء و بطريق التعليق ، وأن الأسباب الأرضية من قبيل التوبة و التضرع و الصدقة وصلة الأرحام وغيرها ، وجدوا وعدوا ، دخل ، شرطا ومنعا . مثلا: أنه يمكن التغيير في الآجال : بالزيادة ، عن طريق اعطاء الصدقة أو بالتضرع والدعاء ، و بالنقص بسبب قطع الرحم ؛ ورفع العقاب عن العاصى بالتضرع والتوبة والندامة وما إلى ذلك ، نظير قضية قوم يونس المعروفة .

وبالجملة ، فإن الغرض إفهام الخلق أنّه كما أن الطغيان و العصيان علة للسخط و الغضب و موجب للبعد عن الساحة الإلهية المقدسة فإن التوبة و التضرع و الاقبال و التوجه من أسباب الرحمة والرأفة و أنّها توجب القرب .

و النتيجة من ذلك ، كون الخلق بين الخوف و الرجاء ؛ فلا طاغي أو عاصي بالمرة مقطوع الرجاء ، ولا مطيع أو منقاد قدملكه الغرور . وهذا لايتنافى مع ماهو واضح من ترتب البعد عن الساحة الإلهية المقدسة ، والعقاب على بعض المعاصي بنحو العلية التامة ، و أنّه غير قابل للتخفيف ؛ فأحياناً تكون شقاوة الشقى قد بلغت حدا يخرجه من حيز قابلية القرب و يجرده من لياقة إفاضة الرحمة .

هذا وقد جوزنا في الدرس و غيره ، تعذيب الكافر ، ولو على القصور لا التقصير كما هو مستفاد من عموم الآيات الخاصة بتعذيب الكفار . وبيان ذلك وتحقيقه محتاج إلى التطويل ، مما ليس هذا مجالة .

و بالجملة ، فان توجه الناس ألى المبدأ وعدم الانقطاع أو الغفلة عنه ، و إيجاد وسائل القرب من ساحته و التحرز عن موجبات البعد ، و عدم اليأس من الرحمة لمجرد ارتكاب بعض الأفعال القبيحة ، و عدم الغرور باستحقاق الرحمة لمجرد الإتيان ببعض الأفعال الحميدة : من أعاظم حكم أكبر النعم .

فإذا كان المراد من البداء هو الاحتمال الثانى الّذي اشير إليه في الجهة الاولى ، فعلة ذلك في الحقيقة ، هى الأمر الذي ذكر من إفاضة العلوم على الألواح المقدسة الأرضية الّتي ، هي عبارة عن النفوس القدسية للأنبياء والأولياء ؛ بل ، بعض الألواح المقدسة السماوية ، بنحو التدرج شيئا فشيئا ، و عدم إحاطتها العقليّة بجميع ماجرى في علمه تبارك و تعالى ، وأن الحوادث و المتعاقبات الزمانية بالنسبة إلى علمهم في مرتبة واحدة ، ككونها كذلك بالنسبة إلى علمه تعالى ، كما تقدمت الإشارة إليها ؛ بلى ، ولو أن من الممكن لبعض النفوس المقدسة بعناية الله تعالى و إفاضة الاطلاع على طائفة

من الأُمور المتدرجة ، و دفعة واحدة ؛ بنحو أن العلم بالمقتضى السببى ومانعه المتدرّجين بحسب الورود ، يحصل مرة واحدة؛ كما ورد في كثير من الأخبار ، وبهذا المضمون تقريبا: « إنّ لله علمين ؛ علم مخزون عنده لايعلمه إلا هو ، وعلم علمه ملائكته ورسله و ... » و كما يتفق لخاتم الأنبياء ، بل و سيّد الأُوصياء في مقام قدس الصعود ، أن يحصل له الاتصال بعالم العقل الكلى ، فوق عالم النفس الكليّة ، و هو عالم اللوح المحفوظ ؛ فتنكشف الواقعات له على ماهى عليه ، ويخبر بها على نحو الحتم ، بأنّها حتمية الوقوع ولا محالة من ذلك ، ولاسبيل للبداء فيها . وأما ماتشير إليه بعض الأخبار على ماأذكر، من تجويز البداء حتى في مثل هذه الحالة ، على تقدير صحته ، فهو خبر محمول على معنى لاينتنا في مع ماذكر ؛ والله العالم .

انتهى

محتویات الکتاب

عنوان	صفحه
مزیدمن النور	۲
شرح حال المؤلف	۳
وحدة الوجود	۷
تحقیق في عقیدة وحدة الوجود	۱۸
ختام تحقیقی و نتائج عینیة	۲۴
شذرات في الجبر والاختیار	۲۹
اجابة الدعاء فيمسألة البداء	۴۵
تنبیه	۴۶
المقام الاول	۴۹
البیان الاول	۵۵
البیان الثانی	۵۷
البیان الثالث	۶۰
البیان الرابع	۶۷
البیان	۷۰
المقام الثانی	۷۶
فائدة	۸۹
و فیه علاوة علی طوله وجوه منالنظر	۹۱
المقام الثالث	۹۶
تنبیه	۱۰۹
رسالة التی ناقشها الاستاذ و اشکل علیها	۱۱۰

فهرس الايات القرآنية

آية	صفحه
يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى	١٢
الم تر الى ربك كيف مد الظل	١٤
اشرقت الارض بنور ربها	١٤
كل شيء هالك الا وجهه	١٦
ان في الفلك لعبرة لاولى الابصار	١٩
ربنا غلبت علينا شقوتنا	٣٦
و ما رميت اذا رميت	٣٧
ما اصابك من سيئة فمن نفسك و ما اصابك من حسنة فمن الله	٤٠
يحذركم الله نفسه	٥٠
هو اقرب اليكم من حبل الوريد	٥٠ ـ ٧١
من ذا الذى يقرض الله قرضاً حسناً	٥٠
حتى نعلم المجاهدين منكم	٥١
جاعل الظلمات والنور	٥٢

آية	صفحه
و ما يعزب عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اكبر من ذلك ولا اصغر الا في كتاب مبين	۵۳
ان الذين يبايعونك تحت الشجرة انما يبايعون الله	۵۸
و حيثما كنتم فولوا وجوهكم شطر المسجد الحرام	۵۹
و كلمة منه اسمه المسيح القاها على مريم	۶۱
قل كل من عندالله	۷۲
لكل وجهة هو موليها	۷۲
ماترى من خلق الرحمن من تفاوت	۷۳
و انزلنا من السماء ماء	۷۳
يتوفي الانفس حين يتوفيكم ملك الموت الذى و كل بكم	۷۷
قل يتوفيكم ملك الموت الذى و كل بكم	۷۷
قل ما كنت بدعا من الرسل و ما ادرى ما يفعل بى ولابكم	۸۱
و بدالهم سيآت ما كسبوا	۸۱
و لنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصالحين	۸۲
و ما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين	۸۶
فلما اسلما وتله للجبين ناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا انا كذلك نجزى المحسنين	۸۷
انا كذلك نجزى المحسنين	۸۷
و ما امرنا الا واحدة	۹۴

آية	صفحه
عالم الغيب والشهادة	۱۰۰
و ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها	۱۰۲
ظلمات بعضها فوق بعض	۱۰۳
هو الذى خلق سبع سماوات و من الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن	۱۰۵
يمحوالله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب	۱۱۲

فهرس الاحاديث الواردة فی کتاب الوافی للمولی محسن فیض کاشانی صفحة ۱۱۲ فی باب البداء

و في رواية ابن ابی عمیر عن هشام بن سالم عن ابی عبدالله عليه السلام .

قال عليه السلام ما عظم الله بمثل البداء

الثلثة عن هشام بن سالم و حفص بن البختری و غیرهما عن ابي عبدالله عليه السلام قال في هذه الآية يمحوا الله ما يشاء ويثبت ، قال فقال وهل يمحی الا ما كان ثابتاوهل يثبت الا ما لم يكن .

الثلثة عن هشام بن سالم عن محمد عن ابی عبدالله عليه السلام قال ما بعث الله نبياً حتي يأخذ عليه ثلث خصال الاقرار له بالعبودية و خلع الانداد و ان الله يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء .

سهل عن الريان بن الصلت عن يونس رفعه قال : قال ابو عبدالله عليه السلام ان الله تعالى لم يبعث نبياً قط الاصاحب مرة سوداء صافيه و ما بعث الله نبياً قط حتى يقوله بالبداء .

العدة عن البرقی عن بعض اصحابنا عن محمد بن عمرو الكوفي اخی يحيی عن مرازم بن حكيم قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول ماتبنی نبیّ قط حتّی يقر لله بخمس بالبداء والمشية والسجود والعبودية والطاعة .

علیّ عن ابيه عن الريان بن الصلت ، قالسمعت الرضا ؛ يقول مابعث الله نبياً قط الا بتحريم الخمر و ان يقر لله بالبداء .

علی عن العبيدی عن يونس عن مالك الجهنی، قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول: لو علم الناس في ما القول بالبداء من الاجر ما فتروا عن الكلام فيه .

محمد بن احمد عن ابن فضال عن ابن بكير عن زرارة عن خمران عن ابی جعفر عليه السلام قال : سألته عن قول الله عزّ وجلّ قضى اجلاً واجل مسمى عنده قال: هما اجلان اجلٌ محتوم و اجلٌ موقوف .

النيسابوريان عن حماد بن عيسى عن ربعى عن الفضيل بن يسار قال سمعت ابا - جعفر عليه السلام يقول العلم ، علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احداً من خلقه و علم علمه ملائكته و رسله فماعلمه ملائكته ورسله فانّه سيكون لا يكذّب نفسه ولا ملائكته ولا رسله و علم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء و يؤخر منه ما يشاء و يثبت ما يشاء .

بهذا الاسناد عن الفضيل قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول : من الامور ، امور موقوفة عند الله يقدم منها ما يشاء و يؤخر منها ما يشاء .

العدة عن ابن عيسى عن ابن ابی عمير عن جعفر بن عثمان عن سماعة عن ابی - بصير عن ابی عبدالله عليه السلام ، قال ان لله علمين ، علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البداء و علم علمه ملائكته ورسله و انبيائه فنحن نعلمه .

محمد عن احمد عن الحسين عن السراد عن عبد الله بن سنان عن ابی عبدالله عليه السلام قال بد الله في شیء الا كان في علمه قبل ان يبدو له .

عنه عن احمد عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن عمرو بن عثمان الجهنی عن ابی عبد الله عليه السلام قال ان الله لم يبد له من جهل .

علیّ عن العبيدی عن يونس عن منصور بن حازم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شیء لم يكن في علم الله بالامس قال لا من قال هذا ماخزاه الله قلت ارأيت ما كان ارأيت ماهو كائن الی يوم القيامة اليس في علم الله ؟ قال بلی ان قبل يخلق الخلق.

العدة عن احمد عن جعفر بن محمد عن يونس عن جهم بن ابی جهمة عمّن حدثه عن ابی عبد الله عليه السلام قال ان الله جلّ و عزّ اخبر محمداً صلى الله عليه وآله بما كان منذ كانت الدنيا و بما يكون الی انقضاء الدنيا و اخبره بالمحتوم من ذلك و استثنی عليه فيما سواه .

صفحة	سطر	الخطأ	الصواب
٩	١٢	الحصيص	الحصص
١٩	١٤	الفلك	ذلك
١٩	٢٤	حبيهم	حبيبهم
٢٤	٨	عينية	غيبية
٢٩	١	اخائض	خائض